

**A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA EM ARISTÓTELES  
– Uma Aprendizagem Silenciosa do Universal**

**António Carlos de Carvalho Pais**

**Dissertação  
de Mestrado em Filosofia**

**Março, 2012**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Luísa Couto Soares

## AGRADECIMENTOS

Não sendo a filosofia a minha formação académica de base, a consecução de uma dissertação de mestrado nesta área só se tornou possível com o apoio esclarecido e incansável, mas sem concessões, da sua orientadora. Devo à Professora Doutora Luísa Couto Soares uma orientação que me propiciou uma aprendizagem absolutamente decisiva para a conclusão deste estudo. Os seus muitos comentários, frequentemente incisivos e elucidativos, ao trabalho que ia sendo realizado revelaram-se da maior importância para o percurso de investigação percorrido. Foram eles o estímulo incessante para a sua progressão, mas aos quais só por engano se pode atribuir qualquer responsabilidade pelo que ele tenha de menos bem conseguido. Manifesto-lhe assim a maior gratidão por tudo o que fez a favor deste empreendimento.

As aulas de mestrado foram uma fonte farta e generosa de ensinamentos que me entranharam definitivamente na filosofia e permitiram chegar até ao ponto de me poder abalançar nesta dissertação. O meu muito obrigado a todos e a cada um dos professores dessas aulas: Prof. Dr. Michel Renaud; Prof. Dra. Luísa Couto Soares; Prof. Dr. Mário Jorge Carvalho; Prof. Dr. António Castro Caeiro; Prof. Dr. Nuno Ferro; e Prof. Dra. Marta Mendonça.

Quero reconhecer e louvar o Professor Ronald Polansky pela sua pronta e amável disponibilidade para me fornecer gratuitamente um artigo publicado na *Ancient Philosophy* que versa o tema da experiência em Aristóteles. Sou igualmente grato a Pieter Sjoerd Hasper e Joel Yurdin por me facilitarem e permitirem citar o seu artigo sobre este mesmo tema, apesar de não estar publicado.

Um agradecimento final à minha mulher, Alice Gonçalves Pais, pelo seu imprescindível apoio anímico à realização deste meu compromisso.

**A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA EM ARISTÓTELES  
– Uma Aprendizagem Silenciosa do Universal**

**THE NOTION OF EXPERIENCE IN ARISTOTEL  
– A Silent Learning of the Universal**

**Por António Pais**

A compreensão do processo de aprendizagem que constitui a experiência é fundamental para esclarecer esta noção em Aristóteles, que lhe concede o poder do conhecimento de particulares. Sugerimos que esse processo é de indução e está intimamente ligado ao *logos* que atua na experiência como princípio natural que ordena e unifica as memórias das percepções sensoriais. A sua ação é contudo pré-conceitual e pré-proposicional. Razão pela qual o processo de aprendizagem é tácito, não-consciente, e induz o conhecimento dos particulares. Isto explica porque é que Aristóteles afirma que os animais não-humanos são igualmente capazes da experiência e esta não é passível de ser ensinável da mesma maneira que a arte e ciência. Mas esta mesma razão justifica a presença dos universais no conhecimento obtido na experiência. Não é possível na experiência identificar os predicados de vários sujeitos, não porque eles não estejam presentes, como essência ou acidente, nos particulares e nas percepções deles, mas porque é subsidiário o seu conhecimento relativamente ao conhecimento dos universais na arte e ciência. Apenas estes últimos, que têm uma natureza teórica, são capazes de conhecer as causas que permitem formar os universais através de proposições. A sua presença na experiência é, por esse motivo, um conhecimento tácito.

**PALAVRAS-CHAVE:** experiência, percepção, *logos*, conhecimento tácito, universal

Understanding the learning process that constitutes the experience is important to clarify this notion in Aristotle, which he gives the power of knowledge of particulars. We suggest that this process is inductive and is closely linked to the *logos* that acts on the experience as a natural principle that orders and unifies the memories of sense perceptions. Its action is, however, pre-conceptual and pre-propositional. That's why the process of learning is tacit, non-conscious, and induces the knowledge of particulars. This explains why Aristotle says that nonhuman animals are equally capable of experience and the experience is not likely to be teachable in the same way that art and science. But this same reason justifies the

presence of universal in the knowledge of experience. It's not possible to identify in the experience the predicates of several subjects, not because they are not present, as essence or accident, in the particulars and in their perceptions, but because their knowledge is subsidiary in relation to knowledge of universals in art and science. Only these, which have a theoretical nature, are able to know the causes that allow forming the universal through propositions. Its presence in the experience is, therefore, tacit knowledge.

KEYWORDS: experience, perception, *logos*, tacit knowledge, universal

## ÍNDICE

Introdução	Página 1
Capítulo I – Uma primeira leitura da Metafísica I.1 e dos Analíticos Posteriores II.19	Página 4
Capítulo II – O papel do <i>Logos</i> na Experiência	Página 17
Capítulo III – A fiabilidade das Percepções e Memórias	Página 29
Capítulo IV – De que modo a Experiência tem presente o Universal	Página 46
Conclusão	Página 55
Bibliografia	Página i

## Introdução

Seria de esperar que Aristóteles, tendencialmente defensor do realismo, certamente opositor do mundo das ideias de Platão, tivesse desenvolvido uma teoria do conhecimento como experiência da realidade que não suscitasse dúvidas essenciais e questionamentos que envolvessem reflexões controversas. Esse conhecimento de base perceptiva é ainda por cima fundamental para o conhecimento da arte e ciência, visto ser a partir dele que este se constitui. A força do conhecimento da arte e ciência reside na consistência e fiabilidade do conhecimento da experiência. Mas, de facto, todos os que se dedicaram ao estudo da noção aristotélica de experiência (ἐμπειρία) confrontaram-se com a insuficiência do seu desenvolvimento analítico, a que se junta as escassas referências que a ela são feitas no *corpus aristotelicum*. A conjugação da importância deste nível de conhecimento na estrutura global da teoria aristotélica do conhecimento com uma certa ambiguidade do que dele nos é exposto, faz com que a noção de experiência em Aristóteles seja particularmente relevante para ser objecto de investigação, na tentativa de sobre ela construir uma explicação coerente com o pensamento do seu autor.

O estudo que se faz da noção da experiência em Aristóteles conta sobretudo com dois textos principais: *Metafísica* I.1 e *Analíticos Posteriores* II.19. Estes textos são submetidos, no Capítulo I, a uma leitura interpretativa direta, não assistida por qualquer referência bibliográfica. Nessa leitura, acompanharemos o progresso do seu pensamento dando conta do que nele é claro, mas também das ideias que nele resultam implícitas ou menos claras. A discussão que suscita introduz-nos na problematização do conceito de experiência, para, deste modo, esperamos nós, vir a contribuir para a sua elucidação. Os questionamentos que aí surgiram forneceram o ponto de partida para os próximos passos a dar.

A nosso ver, as questões menos claras do pensamento aristotélico sobre a noção de experiência organizam-se fundamentalmente em dois domínios: primeiro, o processo de aprendizagem que conduz ao conhecimento pela experiência; e segundo, o modo como o universal está presente no conhecimento do particular. No primeiro destes domínios, levantam-se questões relativas ao papel do *logos* na formação da experiência, de modo a torná-la compatível com as características que lhe atribui Aristóteles, a saber, de não ser susceptível de ser objeto de ensino e de certos animais

dela serem capazes. Um *logos* cujo significado comum é o de razão ou expressão do pensamento pelo discurso não acomoda uma noção de experiência que seja igualmente característica de certos animais não-humanos. Um tal significado também não é compreensível face à incomunicabilidade da experiência, a não ser quando dela se faz um conteúdo teórico, específico ao conhecimento da arte e ciência. Estes problemas lançam-nos na discussão do conceito de *logos* na antiguidade grega e da adequação do seu significado quando aplicado à noção de experiência. Finalizaremos este assunto à luz da teoria do conhecimento tácito de Michael Polanyi, que nos permite sugerir que o processo de aprendizagem conducente à experiência ocorre de modo não consciente, e, conseqüentemente, o conhecimento da experiência tem uma natureza tácita. Estes serão os aspectos a abordar no Capítulo II.

O segundo domínio de questões foca-se no problema do conhecimento do particular ter nele presente o universal, quando estes conceitos se colocam vulgarmente em oposição. Não é porém de estranhar esta ideia. Uma vez que a arte e ciência são conhecimentos do universal que, segundo Aristóteles, surgem do conhecimento de particulares, então é natural que o particular contenha nele o que permite chegar ao universal. Esta circunstância implica, porém, que a experiência deva ser um conhecimento do particular fiável e dotado de certa estabilidade, de modo a que nele participe o universal. Isto remete-nos para as teorias da percepção e da memória de Aristóteles e, de acordo com elas, o debate da sua possibilidade de verdade. O Capítulo III é dedicado a este tema. Uma vez atestada a fiabilidade e constância das percepções de algo e das memórias delas, há que averiguar nas suas obras sobre a possibilidade ontológica de no particular estar presente o universal. Apenas após termos obtido respostas para estas questões é possível concluir o Capítulo IV com a reflexão sobre o modo concreto como a percepção sensorial pode induzir o universal.

O primeiro capítulo é o reflexo da orientação metodológica adoptada neste estudo. Não optamos por nele fazer uma revisão da literatura relevante sobre este conceito em Aristóteles. Preferimos começar com a análise direta dos principais textos onde o autor discorre sobre a noção de experiência, isentando-a na medida do possível de influências diretas de leituras prévias da literatura que trata este tema. Estamos, porém, cientes da impossibilidade de fazer uma leitura totalmente impermeável a influências. Quisemos, apenas, deixar para uma fase posterior a



consideração dessa literatura, ainda que a sua utilização venha a ter um carácter subsidiário relativamente ao alinhamento do raciocínio prosseguido. As questões de investigação surgem naturalmente dessa primeira leitura, e a reflexão que se lhe segue obedece a uma organização cuja lógica traduz uma certa autonomia em relação à referida literatura. Razão pela qual as referências que lhe são feitas vêm em notas de rodapé ao texto principal. Essas próprias notas são motivadas pela relação que têm com a reflexão em curso, e procuram precisamente reconhecer a sua influência, certas vezes importante, no nosso estudo e, deste modo, prestar-lhes tributo. Nunca é intentado, por isso, qualquer apreciação global desses textos, senão uma apreciação focada nos aspectos que em cada momento estão a ser objecto de reflexão. Foram, no entanto, considerados diretamente no seu corpo principal certas ideias constantes em obras de determinados autores. A sua inclusão direta justifica-se pelo fato de serem os seus pensamentos a entreabrirem possíveis soluções para as dificuldades que a nossa reflexão enfrentou. Fizemos um uso manifesto das suas próprias ideias em benefício do êxito provável do trabalho que empreendemos. Apesar intentarmos um uso louvável, que sobre esse uso fique registado a nossa total e absoluta responsabilidade.

Quanto aos resultados a esperar, mais do que uma interpretação definitiva da noção de experiência em Aristóteles, este estudo tem apenas a ambição de apontar uma possível leitura coerente com o seu pensamento e capaz de esclarecer o que nele é aparentemente obscuro. Ele vem juntar-se a outros que existem e com eles partilhar da característica de raramente coincidirem sobre os pontos mais ambíguos desta noção aristotélica. Este facto só confirma, mais uma vez, a óbvia insuficiência e aparente fragilidade do seu pensamento sobre ela. O estudo que se segue é uma tentativa adicional para o tornar mais compreensível. Esperamos nós que seja acolhida como uma interpretação plausível.

Resta-nos fazer uma nota final sobre a forma de advertência relativamente ao uso das fontes originais das obras de Aristóteles, escritas em grego da antiguidade clássica. O autor do presente estudo tem um conhecimento muito rudimentar desta língua, que não é suficiente para o tornar capaz de traduzir com proficiência os textos originais. Por isso, usou as melhores traduções conhecidas para inglês das obras a que recorreu e foi a partir delas que realizou, por sua vez, a tradução para o português. A única exceção foi o livro *Sobre a Alma*, onde se adoptou uma sua tradução para português considerada fiável. Outras breves referências a autores da mesma época

seguiram o mesmo procedimento descrito. As obras e os artigos referenciados escritos em inglês e francês são por mim diretamente traduzidos para português.

## **I – Uma Primeira Leitura da *Metafísica* I.1 e dos *Analíticos Posteriores* II.19**

1. Aristóteles inaugura o Livro I da *Metafísica* com a constatação da naturalidade do desejo humano pelo conhecimento. Motivo para um breve percurso que o leva à introdução da noção de experiência (*ἐμπειρία*), a qual merece mais referências significativas nos *Analíticos Posteriores*, que mais adiante exploraremos:

É a partir da memória que o homem adquire a experiência, porque as numerosas memórias da mesma coisa produzem eventualmente o efeito de uma única experiência. (980b30-981a1)

A experiência concebe-se na unidade que integra a multiplicidade de memórias sobre alguma coisa. Como é que a coisa é retida na memória e qual é a natureza e o modo de operação de unificação que constitui a experiência é o que procuraremos indagar junto do pensamento de Aristóteles. Como veremos, as passagens que preparam este enunciado da noção de experiência são paradigmáticas de uma certa insuficiência no tratamento dado por Aristóteles a este conceito, o que causa naturalmente a sua problematização.

Ao dar conta da constatação da naturalidade do conhecimento, na passagem imediatamente subsequente (980a22-28), Aristóteles sublinha a estima que merece a percepção pelos sentidos humanos, considerando que é indício do desejo de conhecer. Estabelece, deste modo, uma associação entre as sensações e o conhecimento, reforçada pela sua importância na ação, como também na contemplação. Esta associação ganha carácter de ligação determinada quando conclui que os sentidos ajudam a conhecer as coisas, em especial a visão, que tem o poder de discriminar, de revelar diferenças. Ao enunciar a existência de um conhecimento com origem perceptiva, Aristóteles dá o primeiro passo para o que virá a ser a sua concepção de experiência. Ela emerge das sensações geradas pelo sensível em contato com o sensitivo, o detentor de órgãos sensoriais. Serão, pois, estas sensações que, como princípio de um certo conhecimento, nos conduzem à noção de experiência. Como fonte privilegiada de conhecimento, são certamente estimáveis para quem anseia conhecer, quer pelo seu préstimo, quer pela sua valia intrínseca. Daí que, não obstante

a introdução deste conceito em 980b30-981a1 não fazer qualquer referência manifesta às percepções sensoriais, pareça suposto ser de natureza empírica a aquisição de conhecimento pela experiência.

No trecho 980a28-b25, a capacidade de memória (*μνήμη*) é acrescida à de sensação como condições de possibilidade da aprendizagem. É impossível que os animais capazes de sensação, mas não de recordação, sejam dotados da faculdade de aprendizagem. Porém, se para ser capaz de aprender é necessário a coexistência no mesmo animal da sensação e da memória, tal aparentemente poderia não significar que a memória é das percepções sensoriais. A passagem seguinte aborda esta questão:

Tais como os que não ouvem sons (como a abelha e qualquer outra criatura similar) são inteligentes (*φρονιμώτερα*), mas não podem aprender; só são capazes de aprender os que possuem este sentido além da faculdade de memória. (980b22-25)

O animal, como a abelha, que não detenha um determinado órgão sensorial, não pode obviamente aceder ao dado pela respectiva sensação. A consequência é a impossibilidade de aprendizagem por via desse sentido. Com certeza, não há aqui intenção de afirmar que a memória não opera na capacidade de aprender de quem não possui um dado sentido, desde que outros sentidos estejam ativos.<sup>1</sup> A memória depende das sensações em geral, e não de sensações específicas. Julgamos que o que está em causa é apenas estabelecer que, por um lado, a capacidade de aprendizagem necessita tanto da recordação quanto de cada um dos sentidos, e, por outro lado, a ausência ou privação de um dos sentidos afecta negativamente a capacidade de aprender. Assim, este trecho torna claro que a possibilidade de aprendizagem empírica pressupõe que seja das percepções sensoriais que se constituem as memórias.

Podemos então concluir que a definição de experiência na *Metafísica* é, antes de ser explicitada, imediatamente precedida pelas seguintes ideias: (1) os sentidos e as respectivas sensações são uma importante fonte de conhecimento; (2) a viabilidade da aprendizagem precisa tanto da memória quanto dos sentidos; (3) os conteúdos da memória são as percepções sensoriais; e (4) a ausência ou privação de alguns sentidos diminui a capacidade de aprendizagem empírica. O nexo entre a ideia (1) e as

---

<sup>1</sup> Aliás, a ausência ou privação de um sentido só pode ser suprida, mas não repostada, pela posse de outros sentidos.

restantes ideias é estabelecido pela relação entre o conhecimento e a capacidade de aprender. De facto, aprender é ficar a conhecer, e, por conseguinte, a articulação lógica dos trechos 980a22-28 e 980a28-b25 leva-nos a concluir que a capacidade de aprender visada é a de conhecer pela percepção. E daí que este conhecimento seja prejudicado pela ausência ou privação de alguns sentidos. No entanto, para se ser capaz de aprender é indispensável a memória; a possibilidade de conhecer a partir do sensível depende do poder de recurso à recordação das percepções sensoriais. E é através de sucessivas memórias das percepções de uma mesma coisa que se chega, na sua unificação, à formação da experiência.<sup>2</sup>

Se admitíssemos que a capacidade de aprender aqui invocada se propunha conhecer outra coisa que não o sensível, seria difícil compreender a passagem do primeiro para o segundo trecho. O enaltecimento do conhecimento proveniente das sensações só ganha sentido se for ele mesmo a estar em causa; as muitas diferenças que os sentidos destrinçam só se tornam relevantes se retidas na memória, para delas se constituir conhecimento. Para Aristóteles, a formação da unidade proveniente das memórias das percepções da mesma coisa traduz precisamente o exercício da capacidade de aprendizagem com origem nas percepções sensoriais. São as memórias que se sucedem umas às outras como produtos das percepções sensoriais da mesma coisa sensível que são submetidas à operação da aprendizagem que as conforma a uma dada experiência.<sup>3</sup> No entanto, não nos é dado aqui saber qual seja o modo como opera esta conformação à unidade da experiência através da aprendizagem, como ficamos a conhecer pela experiência o que os sentidos nos apresentam. O esclarecimento desta questão é essencial para verdadeiramente compreendermos a noção de experiência aristotélica.

---

<sup>2</sup> Supomos que a mesma coisa sobre a qual se constitui a experiência pode ser o mesmo indivíduo ou evento. Ou então que se repete é o mesmo tipo de coisa (*type*), ou seja, os indivíduos ou eventos que de algum modo estão correlacionados. Não parece que esta questão tenha consequências sobre o nosso estudo, desde que não se pretenda ver no mesmo tipo de coisa o sentido do universal.

<sup>3</sup> A noção aristotélica de experiência não compreende no seu domínio concepções comuns que não requerem para a sua definição as percepções sensoriais ou a memória delas. Estas concepções, normalmente, têm um significado de vivência íntima ou estado emocional produzidos pela mente *per se* que podem, quando fugazes, não deixar lembrança. São exemplos habituais as experiências judicativas, criativas ou imaginativas, espirituais ou místicas, especialmente quando independentes de fundamento sensorial. Claro está, não significa isto que para Aristóteles esses tipos de experiência não possam beneficiar da experiência empírica, mas não são a própria experiência, tal como ele a entende. Mesmo as designadas experiências sensoriais não têm cabimento na acepção de experiência aristotélica senão quando preservadas na memória, tornando, obviamente, redundante o adjetivo. Para conhecer as várias visões da noção de experiência, segundo diferentes perspectivas culturais, ver Jean-Pierre Cléro, Nader El-Bizri, Martin Jay, G. K. Karanth, Achille Mbembe, e Ye Shu-xian, *Les Mots du Monde: L'Experience*, Éditions La Découverte, Paris, 2004.

O que podemos, desde já, assentar é que a capacidade de aprendizagem é decisiva na formação da experiência. É ela que, entre os animais com a faculdade de memória, distingue o ser humano. Como nos é dito no último trecho (980b25-30), imediatamente anterior ao da apresentação da noção de experiência, o homem, mais de qualquer outro animal, tem capacidade de aprendizagem empírica. Também o animal não-humano é capaz de aprender a partir do que percebe, mas só o homem atinge níveis de experiência que lhe permitem desenvolver as atividades da arte (*τέχνη*) e do raciocínio (*λογισμοῖς*). É por causa da sua elevada capacidade de aprendizagem que a experiência humana é susceptível de sustentar um nível de conhecimento superior. Portanto, a capacidade de aprender do humano tem maiores potencialidades, apesar de poder partilhar com os demais animais as capacidades dos sentidos, ou mesmo a da memória. Pode ver-se neste facto evidência suficiente para a tese de que a noção de experiência em Aristóteles tem também um certo carácter racional. A capacidade de aprender a partir das sensações provém da faculdade da razão específica ao ser humano, de tal modo que o conhecimento pela experiência se constitui através da capacidade de atribuição de razões ou de formulação de juízos. Talvez seja por esse motivo que a noção dada de experiência (980b30-981a1) apenas refere a sua aquisição pelo homem. Porém, para Aristóteles, a experiência é comum a todos os animais dotados de memória, embora os não-humanos tenham apenas ‘(...) uma pequena parte de experiência.’ (980b26). Logo, apesar de se poder admitir que a aprendizagem empírica possa operar segundo razões, não devemos deixar de nela acomodar formas não racionais de formar a experiência.

Existe ainda uma outra questão que, nesta fase da leitura, importa considerar. Uma vez que o conceito adoptado para experiência se erige a partir da aprendizagem como processo iniciado nas percepções sensoriais, de acordo com uma dinâmica que relaciona várias memórias do mesmo sensível, ele tem como origem uma certa atividade, mas é, também, um estado de conhecimento a que se chega na unidade da diversidade de percepções. A relação entre a dinâmica de aprendizagem para a sua formação e o estado a que chega não resulta claro do que é dito. É legítimo questionar-se se a experiência de algo, que se constrói na aprendizagem, alguma vez chega a um estado definitivo, sem que novas percepções sensoriais a possam vir a alterar, ou, ao invés, se é continuamente transitória, num desafio interminável das novas percepções à unidade a que se chega de cada vez. No primeiro caso, a

experiência é um estado de conhecimento sobre uma dada coisa que, a partir de certa altura, as sucessivas memórias das respectivas percepções sensoriais só confirmam e reforçam o estado a que se chegou, acabando inevitavelmente por esmorecer o desejo do seu conhecimento empírico. No segundo caso, as sensações podem sempre trazer elementos desconhecidos, quer por serem originais quer por serem repetidas mas esquecidas, pelo que a experiência nunca é um conhecimento total sobre a coisa sensível, mantendo permanentemente aceso o desejo pelo seu conhecimento. Ao uno integral, que compreende em si todas as sensações possíveis sobre a mesma coisa, opõe-se a multiplicidade numérica de unidades, cada uma sendo uma atualização da memória perceptiva da última unicidade da experiência a que se chegou. O que importa saber é se a coisa sensível pode alguma vez esgotar-se na experiência una e definitiva, aquela que identifica e permite o reconhecimento; se as percepções e a memória delas são fiáveis o suficiente para não induzirem constantemente o erro. No fundo, traz-se à discussão a possibilidade da verdade ou falsidade do conhecimento pela experiência, que teremos oportunidade de estudar no Capítulo III.

**2.** As questões suscitadas até agora decorrem de uma noção de experiência que é introduzida de forma lacónica, podendo até interrogarmo-nos se é intentado, de facto, uma definição. Que ela assume para Aristóteles a forma de conceito resulta evidente quando a compara com a arte (*τέχνη*), as artes práticas (*πράττειν τέχνης*), a ciência (*ἐπιστήμην*), e a sabedoria (*σοφίαν*). São estas comparações que são tratadas no restante texto deste primeiro capítulo da *Metafísica* I. Vamos analisá-las de maneira a tentarmos avançar na compreensão desta noção, sabendo que, apesar dela poder parecer similar à ciência e arte, na verdade é com base na experiência que o homem as adquire (981a2-4). A experiência é uma forma de conhecimento anterior e necessária à realização da arte e da ciência.

Na definição que faz de arte ressalta a ideia de que a experiência integra noções:

A arte é produzida quando de muitas noções da experiência é formado um único juízo universal relativamente a objetos similares. (981a5-8)

Estendendo esta definição à de experiência, podemos estabelecer a seguinte sequência de ideias: das muitas memórias das percepções sensoriais do mesmo objecto resulta como experiência uma noção, e as noções de vários objetos similares originam como

arte um dado juízo universal. É precisamente esta sequência que Aristóteles dá como exemplo, ao passar dos juízos da experiência para os juízos da arte, dos que afirmam a eficácia de uma determinada terapêutica para uma dada doença em Callias ou Sócrates ou outros indivíduos, para aqueles que afirmam que uma certa terapêutica é eficaz para uma dada doença em qualquer ser humano. (918a9-13) Notamos, primeiro, que a experiência ao integrar noções de objetos percebidos é aparentemente constituída por juízos, indo assim ao encontro de uma eventual perspectiva que condiciona a noção de experiência à atividade da razão. Segundo, a formação dos juízos da arte decorre dos juízos que compõem as noções da experiência. Por último, a passagem da experiência à arte é a que vai do juízo particular para o juízo universal.

Considerar que a experiência é um juízo sobre alguma coisa é colocá-la, mais uma vez, no domínio dos conhecimentos que assumem a forma de opiniões que visam integrar um discurso articulado (*lóγος*) que traduza o mundo, que o torne acessível e manifesto para o pensamento, de acordo com a sua exigência de coerência e unidade de sentido. Uma tal aceção de experiência obviamente não se aplica aos animais não-humanos, visto que ela só é compatível com aqueles que são dotados da faculdade da linguagem que permite o juízo que deriva da convicção. É necessário, todavia, que a experiência compreenda formas não racionais de conhecimento para que ela possa ser possível nos não-humanos, como admite Aristóteles em 980b26.

Os universais da arte são juízos que universalizam as noções individuais aprendidas a partir das memórias das percepções do mesmo objeto. Eles confiam, por isso, na verdade das noções da experiência. A fiabilidade destas noções pressupõe que os resultados da aprendizagem empírica não são efémeros, sujeitos a contínuas atualizações resultantes de posteriores percepções sensoriais. Não é possível à arte obter universais quando o que é universalizado a partir de objetos similares são juízos indefinidos de cada um deles, estados de experiência sujeitos a alterações sucessivas. Mas, na realidade, Aristóteles não parece ter suspeitas sobre a viabilidade da arte, presumindo a possibilidade da unidade integral e fiável das noções da experiência. Este facto suscita-nos, no entanto, mais uma questão relacionada com a capacidade de aprendizagem: o que é que caracteriza o processo de aprendizagem que conduz, de modo irrevocável, à unificação na experiência da multiplicidade de memórias da percepção da mesma coisa? Pode-se também admitir que os eventuais universais a que se chega na arte se caracterizam por serem eles mesmos transitórios, na proporção

da transitoriedade das noções da experiência que os fundam. Neste caso, teremos que questionar a natureza do conceito de universais em Aristóteles, aquilatar da sua compatibilidade com o transitório. Isso mesmo faremos no Capítulo IV.

É o universal que distingue a arte da experiência. É por isso que esta é um conhecimentos de particulares, enquanto aquela um conhecimento de universais. (981a16-17) Mas é com base no conhecimento de particulares que se chega ao conhecimento de universais, que da experiência se chega à arte. Todavia, previne-nos Aristóteles, o homem pode conhecer os universais como teoria sem nunca ter tido a experiência prática, sem ter aprendido a partir das memórias de percepções sensoriais sucessivas. Mas à arte prática não basta a teoria, pois ela tem a ver com ações e efeitos. (981a15-23) E, neste sentido, a experiência é superior à arte teórica. Esta superioridade, porém, não se mantém quando se confrontam os dois tipos de conhecimento enquanto conhecimento. Claramente, nesta óptica, a arte suplanta a experiência. Deste modo, é estabelecido mais um elo de uma cadeia hierárquica de tipos de conhecimento humano, que se inicia com a relação entre a percepção e a experiência, e se prolonga na relação desta última com a arte.

Podemos estabelecer um paralelo entre a formação dos universais na arte e a constituição da unidade da experiência. Em ambos os casos se evolui do múltiplo para o uno, aquele que de algum modo reúne em si mesmo a pluralidade donde emerge: das memórias para a experiência, das experiências (noções) para o universal. Mas também lhes é comum o facto de Aristóteles neste texto não nos elucidar como é que se processam estas evoluções unificadoras, se são da mesma natureza ou diversa entre si. Por isso, já que é com base na experiência que são gerados os universais da arte, podemos-nos questionar sobre o que é que o universal acrescenta aos particulares donde emerge. Em 981a26-b6 encontra-se a explicação para o que há de novo no conhecimento universal. O conteúdo da experiência distingue-se do da arte porque aquela conhece os factos mas somente esta conhece as suas causas. Assim, ficamos a saber que o conhecimento de particulares não justifica, não compreende, não está na posse das razões para o que é apreendido. Essa possibilidade é exclusiva do conhecimento de universais. É, neste ponto, dado como exemplo o que separa, em qualquer profissão, o mestre do artesão, o que conhece a teoria e sabe justificar o porquê do saber fazer, daquele que, como artesão, apenas sabe fazer porque já o faz por hábito, porque sempre o fez assim.



Uma outra distinção avançada entre o conhecimento de universais e o de particulares diz respeito à possibilidade de ser ensinado. Com efeito, somente o conhecimento de universais pode ser ensinado, tendo isso em comum com o conhecimento científico (*ἐπιστήμην*). (981b6-13) O que se aprende através das memórias das sensações não se pode ensinar do mesmo modo que a arte e ciência, isto é, como teoria.<sup>4</sup> Por este motivo, o teórico da arte pode ensinar o conhecimento dos universais mas não a experiência que lhe subjaz; essa só pode ser obtida através dos sentidos. Os sentidos, não dando acesso à sabedoria, já que nada nos dizem sobre as causas, são ‘as nossas principais fontes de conhecimento acerca dos particulares’ (981b12). Sublinhe-se que a intransmissibilidade pelo ensino do conhecimento de particulares vem contrariar uma eventual posição que circunscreva a noção de experiência ao que é produzido por juízos fruto do *logos* (*λόγος*). Se, por um lado, se fala da experiência como juízos que se tecem sobre particulares, por outro lado, esses mesmos juízos não parecem ser possíveis de transmitir num discurso sobre o mundo. Se nos é dito que a experiência tem origem no exercício do juízo, igualmente nos é dado a saber que ela, não sendo ensinável e passível de articulação pelo *logos*, constitui um conhecimento que não parece ser susceptível de validação senão pela aprendizagem empírica e individual, que confirma ou infirma o estado da experiência já alcançado.

Aristóteles, neste passo, acaba por introduzir dois modos diferentes de aprendizagem, a prática e a teórica, que correspondem, aliás, a dois tipos de conhecimento. O facto de a aprendizagem prática não ser transmissível por ensino, mas tão-só a aprendizagem teórica, permite-nos fazer algumas inferências sobre o conhecimento dos particulares. O que caracteriza o conhecimento teórico é que este está na posse das causas do que é adquirido por conhecimento prático. Uma vez que este conhecimento dos particulares não é ensinável, então o que no teórico é passível de ser ensinável são as causas dos factos. Com certeza, Aristóteles não quis dizer que não é possível ao homem pela linguagem descrever os factos ou as noções da

---

<sup>4</sup> Aristóteles já tinha antes referido que a experiência como base do conhecimento prático tem que ver com ações e efeitos, e, portanto, não é possível adquiri-la teoricamente. (981a15-23) Nesta passagem defende que ela não é passível de ser ensinada: «Em geral o sinal do conhecimento ou ignorância é a capacidade de ensinar, e por essa razão nós sustentamos que a arte ao invés da experiência é conhecimento científico; pois os artistas podem ensinar mas os outros não.» (981b6-10) É a conjugação destas duas ideias que nos levam a concluir que a experiência, como conhecimento de particulares, não é ensinável da mesma maneira que o conhecimento de universais. A experiência não faculta um conhecimento das causas dos factos dados no conhecimento de particulares. (981b11-13)

experiência, mas sim que a linguagem é incapaz de transmitir a experiência a quem nunca a obteve por percepção sensorial. Há no conhecimento dado na experiência o que o pensamento ou a conjectura não consegue alcançar; o ensinável é próprio dos produtos do pensamento, como a arte e a ciência. Por essa razão, a experiência não é ensinável senão como objecto de conhecimento teórico, isto é, explicável através das causas que a determinam. É precisamente isso que Aristóteles timidamente empreende com a definição de experiência, não o podendo fazer senão a partir do que lhe é dado conhecer pela sua própria experiência, sem dela, contudo, poder dar conta senão em teoria.

As duas últimas passagens (981b14-26 e 981b27-32) estabelecem, respectivamente, os dois elos que faltam na hierarquia para chegar ao cume do conhecimento: entre arte e ciência, e entre esta e sabedoria. Embora quer a arte quer a ciência procurem as causas dos factos, somente esta última visa o conhecimento pelo conhecimento, sem o tornar acessório a outro fim que não seja ele mesmo, imune à necessidade ou desejo humano. Por isso, a arte, mas não a ciência, tem por objectivo a produção. Deste facto decorre a superioridade da ciência relativamente à arte. Qualquer uma delas é, porém, inferior à sabedoria (*σοφίαν*), cujo âmbito próprio de conhecimento são as causas e os princípios primeiros, diferentes das demais causas das coisas próprias ao conhecimento científico. Nesta hierarquia resulta evidente que a superioridade de qualquer um destes tipos de conhecimento relativamente à experiência (*ἐμπειρία*) radica no acesso que dão ao conhecimento das causas, sejam elas produtivas (*τέχνη*), não produtivas (*ἐπιστήμην*), ou primeiras (*σοφίαν*).<sup>5</sup>

**3.** Uma vez recolhidas as ideias mais evidentes sobre a noção de experiência da leitura do capítulo I.1. da *Metafísica*, vamos agora insistir em igual tarefa, mas sobre o Livro II.19., término dos *Analíticos Posteriores*. Ele inicia-se propondo-se responder às questões relativas à obtenção do conhecimento dos primeiros princípios, topo da hierarquia do conhecimento, e à identificação da faculdade que o assegura. Imediatamente é reconhecido que a resposta a estas questões enfrenta algumas dificuldades que são necessárias esclarecer previamente. (99b18-20) Nesta investigação não nos interessa tanto perceber como é que Aristóteles responde a estas questões, quanto ver em que medida esses esclarecimentos nos ajudam a uma

---

<sup>5</sup> Na verdade, para Aristóteles, a teoria, bem como a ética e política, dizem respeito às causas não produtivas, enquanto a arte e a retórica às causas produtivas.

conceptualização mais segura da noção aristotélica de experiência. Elas visam justamente, como se esboçou na *Metafísica* I.1., explicar a constituição de uma hierarquia de conhecimento: como se vai das percepções sensoriais à experiência, desta aos universais da arte e da ciência, bem como aos primeiros princípios. Temos, pois, como objetivo explicar como a partir da percepção e dos particulares se obtêm os universais e os primeiros princípios. De seguida, centrar-nos-emos, então, no que neste texto possa contribuir para o nosso intento.

Na tentativa de melhor delinear as questões que motivam o capítulo, Aristóteles, em 99b21-37, conclui que as faculdades que permitem o conhecimento dos primeiros princípios e das demais premissas e conclusões das demonstrações científicas pressupõem a existência de uma outra faculdade, constitutiva de todos os animais, embora sem ser tão precisa quanto aquelas, que se designa percepção. A partir daqui assiste-se ao desenvolvimento de um conjunto de ideias, muito próximas das que vimos na *Metafísica*, que convergem na noção de experiência. Começa por distinguir entre os animais aqueles que retêm as percepções, fazendo-as subsistir para além do momento em que se dão, e, assim, capazes de, a qualquer altura, as trazer à sua presença, sem necessidade da coisa que as motivou, fora do ato de percepção. (99b38-40) Este facto tem a seguinte consequência:

Se isto acontece repetidamente, surge imediatamente uma distinção entre os animais que derivam uma impressão coerente (*λόγον*) da persistência [das percepções] e aqueles que não. (100a1-3)

É fácil reconhecermos aqui a definição de experiência. Primeiro, na divisão entre os animais que são e os que não são capazes de chegar a um *logos* com base em percepções. Depois, a repetição das percepções de algo para além do ato de percepção como necessária ao *logos*. Finalmente, a formação de um *logos* a partir da pluralidade de percepções recordadas. O trecho seguinte (100a4-5) confirma esta ideia ao descrever tal-e-qual como vimos o processo que leva à experiência: das percepções sensoriais às memórias, da multiplicidade destas à unidade da experiência.

Na passagem citada, a experiência é aludida como *logos*. Já na *Metafísica* (918a9-13) Aristóteles se tinha referido à experiência como juízo sobre um particular, fazendo nós notar que isso tornaria esta noção um produto do *logos*. Ao voltar a considerar, nos *Analíticos Posteriores*, o *logos* no âmbito da experiência, parece

insistir na ideia de que ela é do foro do pensamento e articulável por palavras. E o que é dito em seguida supostamente confirma que a experiência não ocorre nos animais não-humanos:

E a experiência, que é o universal quando estabelecido como um todo na alma – o Um que corresponde ao Múltiplo, a unidade que é identicamente presente em todos eles – fornece o ponto de partida da arte e ciência: arte no mundo do processo e ciência no mundo dos factos. (100a6-9)

Somos, assim, surpreendidos por Aristóteles inscrever o universal no conhecimento do particular, como se nele pudéssemos conhecer também o universal. Até aqui o conhecimento do particular não permitia conhecer o universal. O que distinguia a arte e a ciência da experiência era precisamente o facto de àquelas lhe ser próprio o conhecimento de universais. O que separava o particular do universal era o que fundamentava a diferença da natureza destes conhecimentos. Nesta passagem, porém, Aristóteles reconhece na experiência a presença dos universais, deixando-nos hesitantes sobre onde encontrar, então, a diferença que a separa dos outros dois tipos de conhecimento. O Capítulo IV abordará precisamente esta problemática.

Poder-se-ia considerar que, à luz deste facto, deixa de ser pertinente a questão que anteriormente levantamos sobre a relação entre a verdade das noções da experiência e os juízos universais, que destacava a evidência de que a viabilidade destes pressuponha a constância daquelas. Quando aí se advinha a presunção de que as noções da experiência eram afinal definitivas, vemos agora que Aristóteles se apoia na ideia de que elas mesmas são universais. Mas, certamente, estamos ante universais diversos entre si. E uma das principais diferenças consiste nos universais da arte e na ciência procederem de outros universais, enquanto os da experiência constituem-se com base nas memórias das percepções sensoriais. Julgamos, portanto, manter-se a conveniência das questões suscitadas quanto à verdade das percepções e à fidedignidade da memória delas.

A experiência é dita como *logos* e, logo depois, como universal. Será através do *logos* que é concebido o universal da experiência? O que sabemos é que na experiência ocorre uma integração da diversidade na unidade, mantendo-se esta identicamente presente no que é diverso. Nesta hipótese, se o considerarmos como expressão dos pensamentos em discurso, ao *logos* caberia, então, traduzir a

multiplicidade de percepções retidas na unidade onde se inscreve o universal, o qual não é separável de cada um dos sujeitos considerados. Atendendo a este novo desenvolvimento, a experiência fica com o seguinte sentido: sucessão de memórias das percepções de uma mesma coisa que é de algum modo integrada coerentemente pelo *logos* numa unidade que contém o universal, já presente em cada uma das percepções que lhe deram origem. Tínhamos anteriormente observado que é na passagem do múltiplo ao uno que se forma a experiência, mas só agora nos é dado saber que o universal não existe separado das percepções. Porém, consta do sentido dado de experiência que o plural donde surge a unidade são as memórias de uma mesma coisa percebida, e não as próprias percepções que vêm a ser retidas. Neste aspecto, para além da fiabilidade das percepções, está também implicada a fiabilidade da memória delas. Este é um pressuposto que carece ser testado à luz da teoria aristotélica da recordação.

Tudo aponta para que o *logos* aqui considerado é o da linguagem que na articulação de palavras numa frase confere um único sentido predicativo a certa unidade constituída a partir de particulares, formando, deste modo, um universal. Contudo, no trecho seguinte (100a9-14), quando se ilustra por analogia a formação do universal da experiência, não a cinge a este tipo de linguagem, nem implica a razão. Recorre para o efeito à metáfora dada por um processo de reagrupamento militar depois de uma retirada numa batalha. Esse reagrupamento inicia-se logo que um homem estaca e leva outros homens a parar e a assumir uma posição relativa até se restaurar a formação militar. Diz-nos Aristóteles que é deste modo paradigmático que se verifica a unidade na diversidade. O processo de unificação parece evoluir da seguinte forma: várias sensações da mesma coisa, como os diferentes homens numa batalha, quando estacam na memória e são postos em relação mútua compreendem-se num todo uno, como numa formação militar. Esta unidade, por sua vez, está implicitamente presente em cada uma das percepções que lhe deram origem, como a formação militar está em cada um dos homens que a integram. A tal ponto que cada percepção integra em si a unidade da experiência, como cada um daqueles homens é já a formação militar. Mais uma vez, o que aqui é descrito é o processo de aprendizagem que a partir da multiplicidade chega à unidade presente em cada sujeito donde partiu.

O que acabamos de descrever pode bem ser o processo de unificação realizado

pelo *logos*, que é feito com base numa certa combinação de um dado conjunto de percepções memoriadas de uma mesma coisa. Porém, se admitirmos que essa unidade vale pela totalidade das percepções possíveis, no tempo e no espaço, dessa mesma coisa, então, os particulares originam o universal na unidade a que se chegou a partir de uma parte do domínio completo de possibilidades da multiplicidade. O todo a que se refere a passagem 100a6-9, porque se refere ao universal, remete-nos, então, para o “em geral” que transcende as percepções individuais donde surge, ainda que nelas esteja inerente. Este pode ser o modo pelo qual podemos compreender que no particular esteja já presente o universal. Foi precisamente esta mesma possibilidade que nos levou atrás a questionar a natureza do estado de conhecimento a que se chega com a experiência. Interrogávamo-nos então sobre a estabilidade desse conhecimento, e se este não seria objecto de sucessiva atualização por novas percepções. Ora, quando nos é dito que o particular tem nele presente o universal, somos levados a crer que Aristóteles concebe o conhecimento do particular como sendo susceptível de ser fiável, com a característica do que tem uma certa estabilidade. E não deixa também que haja lugar à possibilidade da memória não respeitar a integralidade da percepção. Mas, de facto, ele vai bem mais longe do que isto em 100a14-b13. O universal associado a cada particular de que fala é já aquele que é comum a todos os outros particulares da mesma espécie. As memórias que se fazem das várias percepções de um dado particular não só são unificadas e generalizadas à totalidade das percepções possíveis desse particular – primeiro nível de universalização –, como também essa unidade integra nela o que é próprio a uma pluralidade de particulares da mesma espécie – segundo nível de universalização. Assim, quando percebemos um qualquer particular, na percepção está já implícito o universal: em um homem como Callias encontramos o homem, num qualquer animal é o animal que encaramos. Não precisamos de generalizar o conhecimento de um particular, porque esse conhecimento é já potencialmente universal. Desenham-se, deste modo, as noções da experiência, a partir das quais se iniciam a arte e a ciência. E em cada noção da experiência está presente o universal a partir do qual advêm outros universais de nível imediatamente superior, e assim sucessivamente até ‘(...) ao género indivisível ou que os últimos universais sejam estabelecidos.’ (100b2).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> O universal a que Aristóteles se refere para definir experiência não é, de facto, uma generalização, um processo que infere das percepções de várias coisas particulares afins algo que lhes é comum. O que designamos por primeiro nível de universalização, que consiste numa generalização, não é, com efeito,

Vemos, assim, que a unidade que constitui a experiência é participada pelo universal como conhecimento de um dado particular e de todos os particulares da mesma espécie. É precisamente essa a conclusão a que se chega em 100b3-5, onde se identifica esta operação como indução (*ἐπαγωγή*).<sup>7</sup> A percepção introduz o universal através do processo de indução: o processo de unificação da parte que é já o todo, particular ou espécie. É também por este processo, com início nas percepções sensoriais, que chegamos às primeiras premissas e conhecemos os conceitos gerais. Este capítulo termina (100b5-16) com uma síntese de como é ao *nous* (νοῦς) que se atribui este processo indutivo para obtenção dos primeiros princípios, fundamentos da demonstração científica.

## II – O papel do *Logos* na Experiência

4. Quando Aristóteles considera o *logos* necessário à formação cognitiva da experiência, concebendo-a como juízo ou perspectiva (*ὀπλήσις*) de um particular, esta parece tornar-se exclusiva dos animais que detêm capacidade da linguagem proposicional, de afirmação ou negação de algo. Mas, paradoxalmente, diz-nos que ela se encontra entre os animais não-humanos, e que não é susceptível de ser ensinada teoricamente. Esta situação é aporética, se a noção do *logos* consistir apenas na capacidade de expressão através da articulação de sons e palavras que conferem sentido e compreensão partilhável ao que é sentido e pensado. Identificar o *logos* com a razão, o lógico, ou o significado, àquilo que é característico dos que têm a capacidade de pensamento, é negar o conhecimento da experiência aos animais não-humanos; circunscrevê-la ao que se obtém pela linguagem humana é permitir a sua comunicação pela expressão oral e escrita. A experiência que se adquire com base na percepção sensorial é, assim, uma aprendizagem que se realiza na linguagem proposicional, através do seu poder de conferir uma unidade de sentido à multiplicidade do que é dado pela percepção. Esta concepção da experiência torna-a um puro produto da linguagem, comunicável socialmente, ensinável, sem que nada

---

senão um passo dado para concluir que, pelo contrário, o universal está presente em qualquer particular da mesma espécie.

<sup>7</sup> A indução aristotélica consiste num processo implícito que parte, de cada vez, do conhecimento de uma instância particular para um conhecimento universal. Essa porém não é a noção que se tem de indução no sentido moderno: um raciocínio indutivo que obedece explicitamente a regras da lógica. De acordo com o argumento da lógica indutiva, as premissas, que se constituem a partir da realidade concreta, sustentam algum grau de suporte da conclusão. E, sobretudo, estando os particulares separados, isolados, o “salto” a partir deles para o universal é logicamente inviável.

dela se perca na sua aprendizagem instruída, não obstante não beber no imediato das percepções sensoriais. Mas, esta concepção não é compatível, sem contradição, com a noção aristotélica de experiência.<sup>8</sup>

O conceito do *logos* não tem uma definição considerada absoluta e inquestionável entre os autores da antiguidade grega. Heráclito e Parménides foram os primeiros a evocarem esta noção. Ela tem como raiz o verbo *legein* (λέγειν), o qual significa colher, selecionando entre o dado, para compor o tomado num todo disponível. Remete-nos, assim, para uma noção do *logos* que se funda neste todo disponível para uma qualquer ordem ou estrutura interna; um todo constituído segundo uma seleção dirigida a estar pronto a dar conta de algo. Ela poderia assim ser o que fixa essa ordem reveladora de qualquer coisa. Isto explica a conotação do *logos* com o discurso, a linguagem humana, o que confere coerência e sentido ao recolhido e deposto num todo. De certo modo, é o recolhido que determina o *logos* e, por conseguinte, ele funciona independentemente da vontade humana. Por isso, está também associado a acepções como ‘ouvir’, ‘contar’, ‘enumerar’, ou ‘descrever’. Nestas atividades, do que podemos depreender do que nos é dito por Heráclito (Os *Fragments Cósmicos* 2, 33, 50 e 114), separa-se, divide-se ou adiciona-se o que é dado para desvelar o comum, o geral ou o universal, como parte essencial de todas as coisas, patenteando a sua unidade. O *logos* como discurso coerente, princípio estruturante do pensamento, mais não faz do que colher o *logos* do universo, como seu princípio ordenador. Deve-se a Parménides, ao apelar ao recurso ao *logos* na troca de argumentos, a introdução desta noção como razão, no sentido de confronto de razões ou juízos. (*Fragmento 7*) O *logos* deixa de ser apenas o dar conta, o desvelar, de alguma coisa, para ser um instrumento do pensamento.

Em Platão, esta noção ganha um estatuto decisivo na formação do conhecimento: a ela se deve a possibilidade de transformar a opinião correta em conhecimento. Este poder do *logos* não pode, contudo, ser atribuído à faculdade da linguagem humana; o conhecimento não é o sentido produzido na articulação pelo

---

<sup>8</sup> A relação da experiência com o *logos* não tem merecido grande atenção da literatura. Scott LaBarge ao avaliar as poucas abordagens que têm sido realizadas relativamente a esta questão, conclui que todas elas se caracterizam por terem uma interpretação depreciativa sobre ela. Não reconhecendo qualquer papel ao *logos* na aprendizagem que forma a experiência, tendem a assimilá-la às memórias das percepções da mesma coisa. A experiência seria assim uma unidade constituída por essas memórias. Por sua parte, o *logos*, porque expressão linguística do pensamento, pertence a uma realidade diversa da experiência. (Ver Scott LaBarge, «Aristotle on Empeiria», *Ancient Philosophy*, 26, 2006, pp. 28-30)



verbo de sujeitos e predicados; o *logos* tem de ser mais do que a formação de uma ordem sintagmática para verter opinião em conhecimento. São, no entanto, goradas as tentativas que leva a cabo no *Theaetetus* para encontrar o fundamento desse poder que faculta o conhecimento. No final, o que transparece é que, para Platão, esta noção é uma faculdade racional exercida discursivamente, que permite dar conta de algo ao dizê-lo. No *Gorgias*, ele explica a concepção do *logos* assumida pelos sofistas e retóricos: meio poderoso de persuasão ao serviço de qualquer fim. A verdade que as coisas nos fazem ouvir e da qual damos conta é substituída pela instrumentalização da razão; o conhecimento verdadeiro sucumbe à opinião interessada e potencialmente decepcionante. A ideia é, a coberto de uma faculdade racional, provocar uma determinada decisão emocional de adesão. Transforma-se, assim, numa arte de produção eficaz de um determinado efeito. Platão, por sua parte, opõe-se à instrumentalização do *logos*, defendendo que a eficácia do discurso nada tem que ver com o efeito programado do seu conteúdo.

Aristóteles reclama para o conhecimento um princípio de realidade, o qual desfaz a necessidade de conhecimento prévio à obtenção de conhecimento. É precisamente esta questão que é por ele levantada na abertura dos *Analíticos Posteriores* (71a1-b8), e que remete para o dilema de *Meno* de Platão: ‘ou não podemos aprender nada, ou só podemos aprender o que já sabemos’. A possibilidade em si parece ser absurda, já que, se a constituição de um conhecimento pressupõe a existência prévia de um outro, então este mesmo, para se constituir como tal, exige igualmente a convocação de um conhecimento anterior, e assim *ad infinitum*. Desemboca-se, deste modo, na impossibilidade do conhecimento. Ou, então, fica-se preso num raciocínio circular: o conhecimento perceptivo é necessário para a produção do conhecimento científico e este, por sua vez, necessita daquele para a sua própria constituição. Ou seja, só se conhece o que já é conhecido. Mas, o conhecimento não tem nem um regresso ao infinito, já que tem um ponto de partida primordial, nem está amarrado a um raciocínio circular, pois a percepção sensorial, como esse ponto de partida, é princípio do conhecimento e não carece de um outro. (cf. *Metafísica* 1029b1-12, *Analíticos Posteriores*, 100a5-10 e 100b4-5)

Logo, defende Aristóteles, há um falso *logos* no que afirma aquilo que não existe, contrário ao que revela a verdadeira natureza das coisas. (*Metafísica*, 1024b17) Com esta posição contesta a sua instrumentalização pelos sofistas, a qual rompe com

o nexo entre o *logos* e a realidade, por não existir, na opinião deles, uma realidade absoluta que desmascare o que dela se diga de falso. Daí, no ver dos sofistas, o que dela se afirme e o seu contrário serem igualmente defensáveis. Mas, para ele, o *logos* é princípio (*ἀρχή*) do que nasce na natureza, o que inclui os produtos da arte, frutos da natureza humana. (*Partes dos Animais*, 639b15) Ao ser o que rege a própria natureza das coisas, o discurso verdadeiro reflete fielmente as coisas como elas são, descobrindo-as, ao diferenciar o certo do errado do que delas se diz. Ele manifesta-se no ser humano como uma capacidade simultânea de raciocínio (pensamento) e de discurso (*Analíticos Posteriores*, 76b25), mas é também o seu modo específico de funcionamento *Sobre a Alma*, 424a31). Como função, o *logos* no humano tem dois níveis: a capacidade de deliberar e a de determinar a ação com ela consonante. (*Ética a Nicómaco*, 1098a4 e 1103a2) No domínio científico, o *logos* visa o conhecimento do universal, e por isso o primeiro género, o Ser e a Unidade. (*Física*, 189a5-8; *Metafísica*, 1059b25-30) Por um lado, Aristóteles concebe esta noção como princípio inerente à própria realidade, sendo o acesso a ela uma função natural do próprio *logos* no humano. Por outro lado, ele é visto como voz significativa (*φωνή σημαντική*), portador de significados que estruturam a comunicação humana. (*Da Interpretação*, 16b26) Nestes termos, a função do *logos* na experiência em Aristóteles pode agir no silêncio, como princípio da natureza, mas também constitui-la como significado, através do uso da linguagem proposicional. É segundo esta última noção de *logos* que a experiência é comunicável, susceptível de ser transmitida pelo ensino, pois não é mais que um conhecimento produto do pensamento e que a linguagem permite exprimir. A aporia de que falávamos advém precisamente do facto de Aristóteles negar a possibilidade do conhecimento da experiência ser ensinado na comunicação humana e este ser susceptível de aquisição pelos animais não-humanos. Para desfazer a aporia teríamos que considerar que o *logos* atua na experiência de acordo a sua primeira acepção, como princípio natural que governa a sua formação, sem que se possa dar conta dela para a comunicar tal qual se manifesta.<sup>9</sup>

**5.** Os estudos que Martin Heidegger fez sobre a noção do *logos* nos textos da antiguidade grega, principalmente, em Aristóteles, revelam-se essenciais para

---

<sup>9</sup> O desenvolvimento do ponto 4. muito ficou a dever ao primeiro capítulo da obra *From Word to Silence* de Raoul Mortley (“Chapter I. Logos Identified” (1986). *From Word to Silence*, 1. The Rise and Fall of Logos. Paper 2. [http://epublications.bon.edu.au/word\\_to\\_silence\\_I/2](http://epublications.bon.edu.au/word_to_silence_I/2)). Obviamente, o texto aqui redigido é da inteira e exclusiva responsabilidade do seu autor.

perceber o seu papel na constituição da experiência. Ele próprio aborda o conceito aristotélico de experiência, na sua obra *Sofista de Platão*, sem, porém, explicar a função do *logos* na sua génese, por, supostamente, nem sequer consentir a sua consideração à luz da *Metafísica* I.1..<sup>10</sup> A experiência é, segundo ele, o estabelecimento de determinadas conexões presentes entre ocorrências que no tempo configuram um certo facto singular, sem que nisso haja um real discernimento desse facto, antes mera constatação do tipo “uma vez isto, então aquilo”, a qual já torna explícito uma certa determinação que suplanta a indefinição, o caos da percepção. Esta certeza definida advém da própria potência da experiência (*ἐμπειρίας δύνανται*). (*Metafísica*, 981a1) A unificação determinada da multiplicidade dada na percepção provém da potência que forma a atualidade da experiência. Ela é uma disposição intrínseca já previamente orientada para um dado modo de realização no uno a partir da sua abertura diligente, pronta ao que chega pela percepção.<sup>11</sup> Contudo, é uma potência que não permite a inteligibilidade da unidade da estrutura das conexões que aparecem, embora já esteja nela contida, disponível para ser desvelada pela arte.<sup>12</sup>

Apesar de Martin Heidegger não ter discutido a relação entre a noção aristotélica de experiência e *logos*, julgamos que a forma como ele define e explica este conceito nos Gregos da antiguidade pode ajudar a compreender o papel que tem, em Aristóteles, o *logos* na experiência, incluindo a dos animais não-humanos. O significado primeiro do *logos*, afirma Martin Heidegger, tem a sua matriz no *legein* (*λέγειν*). Este refere-se ao colher, coligir, mas não de qualquer maneira, senão selecionando com um dado fim em vista, o de estabelecer determinadas conexões entre o reunido, de modo a tornar acessível uma certa coisa na sua unidade.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Isso mesmo volta a ser confirmado na sua obra *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, translated by Richard Rojcewicz, Indiana University Press, 2008, pp.19-22.

<sup>11</sup> Dominic Scott vê nesta δυνάμεις uma forma de inatismo disposicional no conhecimento de particulares (*Recollection and Experience: Plato's theory of learning and its successors*, Cambridge University Press, 1995, p. 100-101).

<sup>12</sup> Cf. Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Indiana University Press, 2003, pp.49-51.

<sup>13</sup> Percebe-se, assim, de que maneira há na experiência uma determinada disposição inata, consistindo ela na seleção do que é dado numa direção determinada que visa uma unidade na conexão do que é coligido. Aliás, uma disposição inata que já está igualmente presente em níveis inferiores ao da experiência, isto é, na integração perceptiva e no senso comum. Segundo Aristóteles, a disposição é um tipo de qualidade, um modo de ser das coisas, que podem ser de uma maneira ou de outra, mas como modo estável e permanente torna-se um hábito. (*Categorias*, 8b25-9a13) Dito de outra maneira, a disposição inata pode assumir diferentes modos de ser, mas por aprendizagem pode tornar-se uma disposição adquirida para ser de um determinado modo. Esse é o caso da disposição permanente do carácter ou disposição ética: «As excelências [virtudes], então, não se geram em nós nem por natureza, nem contra a natureza, mas por sermos constituídos de tal modo que podemos, através de um processo

Portanto, há nele um divisar, patentear ou revelar o que se apresenta oculto, um mostrar ao desvelar. Se o *legein*, nas conexões que estabelece, trás ao de cima o que está encapotado, o *logos* identifica nelas a coerência, a lei a que obedecem. O *logos* tem um significado primitivo de constituição de relação, segundo uma dada regra, do que é colhido, que precede o sentido que se lhe atribui de discurso, apesar de através dele se tornar manifesto algo sobre algo.<sup>14</sup> Mais do que o entendermos, como é habitual, como discurso, conversação, asserção que manifesta algo sobre algo (*λόγος*), destaca-se o sentido de revelação na relação de unificação do que é coligido ou reunido, o tornar manifesto sobre a forma de relacionamento que conjuga o que é recolhido (*λέγειν*). Na sua origem, o *logos* é o que rege este relacionamento, a estrutura que ordena num todo coerente a diversidade do reunido, e, como tal, uma espécie de linguagem que dá notícia de alguma coisa, que diz algo sobre algo que faz com que a fiquemos a conhecer, sem que necessariamente implique a expressão pela palavra de si consigo mesmo ou com os outros.<sup>15</sup> Num outro lugar,<sup>16</sup> explorando o conceito do *logos* em Heraclito, Martin Heidegger diz-nos ser inegável que *legein* tem também o significado dominante de fala e dizer, aquilo que se enuncia. Contudo, tem ela um sentido mais original de um depor, um colocar defronte para ficar perante o que se colheu e reuniu. Neste colher, que distingue e elege o colhido, existe um acolher, um receber que abriga e conserva, e que remete para o recolhimento, que torna disponível num conjunto o que foi, deste modo, desvelado, descoberto. É com este sentido que *legein* pode significar linguagem – o que, após colhido e acolhido, na expressão do proclamado se torna manifesto. Por conseguinte, a matriz do *logos* é, antes de ser linguagem discursiva, este recolher que patenteia o que foi colhido como um todo uno, o que vigora na unidade.

---

de habituação, acolhê-las e aperfeiçoá-las.» (*Ética a Nicómaco*, 1103a24-26). A esta luz, poder-se-ia considerar a possibilidade de que o processo de aprendizagem que conduz à experiência obedeça à formação de um hábito (essa é a interpretação dada por Pieter Sjoerd Hasper and Joel Yurdin, «Between Perception and Scientific Knowledge: Aristotle's Account of Experience», a publicar). O *logos*, como disposição inata no homem para conhecer, pode dar lugar a diferentes conteúdos de conhecimento, mas a exposição repetida a uma dada coisa no tempo concorre para um único conteúdo de conhecimento, com carácter de estabilidade e permanência, o qual designamos de experiência. A formação da experiência por habituação não parece contudo compatível com a lógica de indução que rege a formação do conhecimento em Aristóteles. (cf. p.e. *Analíticos Posteriores* 81a38-b10 e *Ética a Nicómaco*, 1139b26-31)

<sup>14</sup> Cf. Martin Heidegger, *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3 – On the Essence and Actuality of Force*, translated by Walter Brogan and Peter Warnek, Indiana University Press, 1995, pp. 2-3 e pp. 2-3.

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, pp. 102-103.

<sup>16</sup> *Logos in Essais et Conférences*, Gallimard, 1980, traduit par André Préau, pp. 249-278.

Este sentido originário de *logos* decorrente de *legein* permite desfazer a aparente aporia de que na experiência age uma linguagem de enunciação que não é concordante com o facto de ela não ser transmissível pela comunicação humana, nem capaz de ser adquirida pelos animais não-humanos. Na acepção original de *logos* que acabámos de expor, ele não necessita da linguagem humana para através da aprendizagem adquirir o conhecimento de particulares. É através do *logos* que se colige, seleccionando, as memórias das percepções sobre a mesma coisa, reunindo-as segundo uma estrutura ordenada que, dela dando notícia, a revela, descobre, e lhe confere uma unidade que constitui a própria experiência. Deste modo, pode-se compreender a afirmação aristotélica que na experiência vigora um “produto do *logos*” (*γίνεσθαι λόγον*), mesmo quando ela não é concebível como linguagem proposicional. Reconhece Martin Heidegger que Aristóteles em várias ocasiões afirma que o *logos* está implicado na percepção, através da qual se confronta e lida com o que o circunda (ver *Metafísica* I.1. 980b21; *Sobre a Alma* II.12. 424a26ff): “Nós devemos acima de tudo aderir ao que Aristóteles apresenta como um facto: que na realidade o animal é *αἰσθητικόν, κριτικόν* – no sentido de deixar transparecer.”<sup>17</sup>. O produto do *logos* que é a experiência é outro caso desta implicação, que o autor não chega sequer a referir. No nosso entender, a definição que dá de experiência, como conexões determinadas entre memórias, do tipo “uma vez isto, então aquilo”, que firmam um todo uno, configura já um produto do *logos*. Pois este pode ser, como vimos, um princípio natural ordenador, intrínseco à natureza humana, que silenciosamente, no processo de aprendizagem, leva à constituição da experiência.

Chegados aqui, não podemos deixar de considerar que, para Aristóteles, é evidente que os animais não têm o mesmo nível de experiência que o dos humanos. (Cf. *Metafísica* I.1. 980b26) Sugerindo este facto que a eventual presença do *logos* nos animais não os investe de igual capacidade, detendo os humanos neste aspecto inegável superioridade. O que possa ser esta superioridade, é-nos adiantado pelo próprio Martin Heidegger.<sup>18</sup> Como refere Aristóteles (*Metafísica* I.1. 981a7-12), na experiência vigora uma tomada de perspectiva do objecto (*ὑπόληψις*), uma visão dele, isto é, uma espécie de juízo sobre ele, na forma de um aparecer (*κατ’εἶδος*), que demarca e distingue o objecto ou evento. Quando a coisa aparece desenha-se a sua

---

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3 – On the Essence and Actuality of Force*, p. 107.

<sup>18</sup> Ver *ibidem*, pp. 108-110.

configuração, significando isto uma reunião ou compilação por seleção (exclusão e inclusão) do que pertence a uma dada composição ou conjunto ordenado. Daí que esta ideia (*εἶδος*) da coisa se constitua como *legein*, seleção, congregação do que mutuamente se pertence numa dada disposição.<sup>19</sup> Este aparecer ou notificação da coisa como unidade, constituída no tempo, é a experiência de que também os animais não-humanos são capazes. Mas, assegura-nos Martin Heidegger, que a notícia que chega nunca é uma posse integral da coisa, já que ela permanece sempre outra; tem o carácter da posse como sendo isto ou aquilo, segundo o que é distinguido por decisão. É um dar notícia da coisa como quem a elege. Por esta razão, a notificação está diretamente relacionada com a exploração, o perscrutar do horizonte, adoptando um dado curso de averiguação e enjeitando outros cursos possíveis. É neste sentido que a notificação tem uma conotação de familiaridade (*conversance: kundschaft*). Ela coloca-se sempre nos termos de uma limitação do acesso ao todo dado, o que faz da notícia, ao seleccionar entre esse todo, também o seu complementar: o que fica sem notícia, sem notificação, outros cursos que ficam por explorar. Martin Heidegger sublinha que “É aí que reside a garantia potencial de grandeza no empreendimento da existência humana.”<sup>20</sup> Percebemos, deste modo, o que distingue a experiência do humano da dos demais animais – o elevado alcance do respectivo *logos*, a sua extraordinária capacidade de dar notícia da coisa, de exploração de possibilidades de notificação, o seu imenso potencial de familiaridade. Por seu turno, os animais não-humanos têm sérias limitações de acesso ao que é percepcionável, de poder seletivo de inclusão e exclusão do que os rodeia, de perspicácia sobre o que atentam, e, portanto, do que são capazes de explorar para disso dar notícia na unidade que é a experiência. Contudo, não se pode inferir disso a exclusão da posse do *logos* pelos animais, ainda que seja como circunspecção limitada do meio envolvente.

O *logos* é, como vimos, o que é manifestado no relacionamento que é estabelecido entre o que é compilado, colhido, reunido de modo a conferir-lhe uma ordem que fixa uma unidade. A estrutura de ordenação, diz-nos Martin Heidegger, é, no humano, a linguagem que confere sentido ao que se fala para alguém. Por isso, *logos* é discurso, o que faz do compilado aberto a tornar-se algo conhecido e de que se dá notícia.<sup>21</sup> O ser humano através do discurso ganha familiaridade com o que o

---

<sup>19</sup> Ver *ibidem*, pp. 121-110.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 103.

rodeia. Essa familiaridade (*conversance*) ocorre enquanto discurso na deliberação consigo e com os outros; é a linguagem que permite esta familiarização com o compilado, o reunido, conferindo-lhe uma unidade de sentido. E é, deste modo, que o *logos*, na sua acepção mais ampla, é considerada como linguagem humana, sendo esta a mais proeminente especificidade do homem.<sup>22</sup> A ela devemos o raciocínio e o ensino da arte e da experiência. Na arte, a ideia (*εἶδος*) é já concepção transmissível, projeção da aparência externa da obra que se intenta empreender; a antecipação do que venha a ser no fim da produção, o que se antevê como terminado e acabado. Com a ciência, o *logos* está ao serviço do conhecimento (*γνώσις*) *per se*, e só na linguagem humana ele é possível.

6. Aristóteles ao afirmar que a experiência é um conhecimento não ensinável, quer significar que ele não é globalmente articulável pelo pensamento consciente, embora seja determinante na atividade humana, como é o caso do conhecimento prático. Ora, esta situação parece configurar o que atualmente se chama conhecimento tácito. Este tipo de conhecimento foi amplamente estudado por Michael Polanyi, que destacou a sua importância vital na percepção, no pensamento, e na ação humanas.<sup>23</sup> Ele sintetiza a ideia de conhecimento tácito na frase lapidar: “*We can know more than we can tell.*”<sup>24</sup> No conhecimento prático, por exemplo, adquirimos aptidões que nos permitem saber fazer algo, como nadar ou andar de bicicleta, mas nem por isso somos capazes de dizer o que são os atos elementares que as compõem e como se integram de modo a constituir essas aptidões. No entanto, temos consciência deles ao ponto de neles confiar para a realização de uma determinada atividade. Ainda que soubéssemos o que são esses atos, não seria possível conhecer o modo delicado como eles se coordenam para contribuir para a sua realização bem sucedida. Pelo que, se nos concentrássemos na execução individualizada das suas várias ações elementares, incorreríamos no risco de descoordenação e eventual imobilização. Qualquer aptidão incorpora, deste modo, um conhecimento tácito. Este mesmo fenómeno é atribuído por Michael Polanyi à grande maioria dos domínios do conhecimento. Ele dá exemplos do conhecimento tácito que vão desde o reconhecimento das fisionomias, o

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>23</sup> Ver a sua obra mais marcante nesta matéria: *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. University of Chicago Press, 1958, pp. 442.

<sup>24</sup> Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, The University of Chicago Press, 1966, p. 4.

diagnóstico médico, o uso de ferramentas, a crítica de arte e literária, o uso da linguagem, até à percepção e ciência.<sup>25</sup>

Esta análise da estrutura do conhecimento permite-lhe distinguir o conhecimento focal do conhecimento subsidiário. O primeiro constitui-se ao presenciar, como objeto de conhecimento, uma entidade como um todo; o segundo tem origem na confiança que se tem na consciência de algo necessário para presenciar uma entidade para a qual contribui. É subsidiário o conhecimento dos elementos particulares que se integram como um todo numa entidade objeto de conhecimento focal. Mas não é possível conhecer esses elementos por si mesmos, nem o processo da sua integração no todo. Ficamos a conhecê-los subsidiariamente através do conhecimento que se obtém da entidade que os compreende. Dito de outro modo, na aparência da entidade conhecemos tacitamente o que a compreende como um todo. De tal modo que podemos dizer que o conhecimento focal é o significado do conhecimento subsidiário. Um significado que se refere aos elementos particulares de uma entidade, distinguindo-se contudo deles.<sup>26</sup>

Ainda que sejam conhecimentos distintos, eles compõem, como processo integrado, uma estrutura fenomenal do conhecimento tácito; a sua relação funda a estrutura funcional desse conhecimento.<sup>27</sup> Este facto tem uma implicação sobre o conhecimento em geral: “Então, se [...] em última instância todo o conhecimento confia num processo tácito de conhecimento, devemos dizer que, enfim, todo o conhecimento tem a estrutura do conhecimento tácito.”<sup>28</sup> E, deste modo, é legítimo afirmar que uma qualquer entidade é conhecida tacitamente a partir do significado comum dos seus elementos particulares. O conhecimento que assim se estrutura, ao envolver a passagem dos particulares para a entidade que os integra, obedece a um processo implícito de indução. A possível formalização deste processo, explicitando as suas regras lógicas, não invalida que o conhecimento como ato seja em si mesmo tácito.<sup>29</sup> Mais, tal formalização pressupõe o conhecimento de todos e de cada um dos elementos particulares que integram a entidade, quando sobre esse conhecimento

---

<sup>25</sup> Ver Michael Polanyi, «Tacit Knowing: Its Bearing on Some Problems of Philosophy», *Reviews of Modern Physics*, Volume 34, Number 4, October 1962, pp. 601-616.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 601

<sup>27</sup> Ver sobre a estrutura funcional do conhecimento tácito: Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, pp. 9-10.

<sup>28</sup> Michael Polanyi, «Tacit Knowing: Its Bearing on Some Problems of Philosophy», p. 602

<sup>29</sup> Ver *ibidem*, pp. 607-608.



existem diferentes graus de consciência, incluindo a sua não-consciência.<sup>30</sup> Assim, assiste-se à possibilidade de uma dupla não-consciência no conhecimento tácito: dos elementos particulares e do processo de indução que os integram na entidade.

Vislumbra-se nesta análise do conhecimento tácito uma certa semelhança com a constituição do conhecimento de particulares na experiência aristotélica. Podemos pensar que o modo como Aristóteles supostamente concebe o papel do *logos* na experiência, como princípio natural que ordena e unifica as memórias das percepções, tem uma certa analogia com a estrutura fenomenal do conhecimento tácito. Primeiro, confiamos nas muitas memórias das percepções de uma mesma coisa para o conhecimento dela, quando temos apenas um conhecimento subsidiário da operação dos órgãos sensoriais e da mente na relação com os sensíveis. É esse conhecimento que na percepção nos permite inferir o conhecimento focal dado pela cor, som, grandeza, figura, etc..<sup>31</sup> Depois, a integração dessas memórias na entidade experiência obedece a um processo de indução não consciente. Nestes factos encontramos explicação para que a experiência não seja ensinável, pois não conhecemos as causas que a explicam, quer em termos da operação perceptiva, quer indutivos. Finalmente, a experiência como conhecimento focal de particulares não necessita de ser expressa na linguagem humana, sendo suficiente que signifique apenas uma certa forma não proposicional de compreender as várias percepções da mesma coisa. Esta é uma condição suficiente para confirmar a possibilidade da experiência ser comum aos animais não-humanos.<sup>32</sup> Mesmo nos humanos, o conhecimento focal da experiência pode não ser articulado pela linguagem, não deixando por isso de ser um conteúdo de conhecimento consciente.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 602

<sup>31</sup> As percepções, segundo Michael Polanyi, têm a estrutura do conhecimento tácito, sendo o conhecimento subsidiário constituído pelas pistas empíricas a partir das quais se infere o conhecimento focal dado pelas várias percepções. Ver *ibidem*, p. 605

<sup>32</sup> O conhecimento focal sendo consciente não é necessariamente expresso na linguagem humana. Michael Polanyi coloca esta possibilidade do seguinte modo: «[...] a identificação de coisas particulares ocorre sem que elas sejam nomeadas, o que é confirmado pelo facto de que os animais prontamente identificam membros de uma classe, apesar de não terem linguagem. O que aqui opera é um processo, comum a todas as formas de percepção, a que confiamos a nossa consciência de um grande número de pistas que não estão presentes no momento, para ver as coisas de uma forma particular, que é o significado dessas pistas compreendidas por nós.» (*ibidem*, p. 609).

<sup>33</sup> Parece que esta ideia não diverge essencialmente da posição de Scott Labarge quando entende que o conteúdo da experiência envolve uma certa consciência, mesmo que não articulada pela linguagem humana. É, segundo ele, esse tipo de consciência que motiva o ser humano para a investigação científica. De salientar, por último, que o autor defende que essa consciência não expressa pela linguagem já vislumbra a unidade que resulta das memórias perceptivas, sem contudo saber a causa que nela as integra. (Scott Labarge, op.cit., pp. 33-36)

Em conclusão, pode-se considerar como hipótese aceitável a ideia de que, como princípio da natureza, o *logos* na experiência aristotélica funciona com base num processo de indução silencioso, não consciente, que dá lugar a conteúdos de conhecimento consciente, eventualmente não expressos na linguagem verbal. De facto, o que não é susceptível de ser ensinado no conhecimento pela experiência é o seu modo silencioso de formação. Estamos perante um processo de aprendizagem inefável para o ser humano. Mas pode também resultar num conhecimento focal com uma natureza pré-proposicional.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> A literatura, sem chegar a discutir seriamente – com exceção de um texto de Scott LaBarge – o papel do *logos* na aprendizagem que conforma a experiência, prevê modos diversos de considerar a experiência nos animais não-humanos, em consonância com as suas respectivas interpretações deste conceito em Aristóteles. Dominic Scott, ao defender que a experiência é fruto do desenvolvimento da aprendizagem cognitiva característica da atividade do cientista, não chega sequer a considerar como relevante esta questão. Por seu turno, Travis Butler atribui a este conceito um significado de perspectiva (*ὀπóληψις*), algo de que se tem opinião (*doxa*), e, por isso, reconhece a sua dependência de razões ou juízos de que são apenas capazes seres humanos, quer essa dependência seja forte ou fraca. O autor atribui à opinião uma natureza assertiva, que pressupõe a convicção e a persuasão. Contudo, sublinha que Aristóteles aceita que os animais não-humanos são capazes de estados internos classificatórios, sem a possibilidade de aferir da sua verdade e formar uma perspectiva. Esta capacidade de classificação parece-nos ter semelhança com o que o *logos* realiza na aprendizagem que não necessita da linguagem humana para constituir o estado da experiência. A classificação é um modo de estabelecimento de uma ordem não proposicional no que é coligido e deposto para nele vigorar a coerência do preceito. Pavel Gregorić e Filip Grgić, destacando igualmente a natureza específica da experiência nos não-humanos, consideram que existe uma experiência primitiva que se distingue de uma experiência evolutiva (“*growing experience*”), e apenas da primeira, mas não da segunda, são capazes os animais. A experiência primitiva requer tão-só (1) a organização mínima dos factos segundo a sequência da sua aparição e (2) que estes factos sejam percepções de sensíveis acidentais cuja a organização dispensa o recurso à racionalidade, se bem que possa por ela ser reforçada. De novo, o entendimento de que a experiência se pode formar a partir da organização mínima dos factos percebidos, sem recurso à racionalidade, é perfeitamente integrável na operação realizada pelo *logos* de unificação que ordena, sem enunciação, a multiplicidade memoriada da mesma coisa. Por último, a posição de Scott LaBarge; segundo ele, a experiência nos animais, tal como nos humanos, permite-lhes reconhecer, sem o recurso ao *logos*, o que há de comum nos particulares. Mas só os humanos conseguem articular a experiência no discurso, de modo a explicar a causa dos factos que conhece. Esta posição só diverge da que adotamos no ponto em que não atribui ao *logos* qualquer papel direto na experiência, quer de humanos, quer de animais. (Ver Dominic Scott, op.cit.; Travis Butler, «Empeiria in Aristotle», *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI, 2003, pp. 335-338; Pavel Gregorić and Filip Grgić, «Aristotle’s Notion of Experience», *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, Volume 88, Issue 1, 2006, pp. 8-14; Scott LaBarge, op.cit.).

### III – A Fiabilidade das Percepções e Memórias

7. Ao conceber a experiência como o universal presente no particular (*Metafísica*, 100a6-9) que se forma a partir da percepção (αἴσθησις) que se retém na memória (99b38-40), Aristóteles põe-nos perante as seguintes questões: De que modo a percepção sensorial tem condições para captar o universal constante no particular? Até que ponto as percepções são consistentes e fiáveis para no seu conteúdo preservarem esse universal? Será que a memória das percepções não as altera? Qual a fiabilidade da memória das percepções que supostamente o transportam? Do que ficarmos a saber sobre estas questões depende o modo como é captado o universal presente na experiência. Disso depende também a qualidade dos universais da arte e ciência, por serem induzidos a partir do conhecimento de particulares, assim como a distinção entre estes universais e os presentes na experiência. Deixaremos para os pontos seguintes o seu estudo, começando por ora com a sua preparação, expondo neste ponto o entendimento que Aristóteles tem sobre a percepção.

Na *Sobre a Alma*, ele define a percepção do seguinte modo:

A percepção dá-se, pois, quando se é movido e quando se é afectado, como ficou dito; parece, de facto, ser certo tipo de alteração. (416b33-35)

As coisas que percebemos chegam-nos primeiramente pela sensação que dela temos; é através dos sentidos que elas adquirem possibilidade de realidade. Pelas sensações, elas afectam o ser humano, e como que surtem um efeito de movimento de que se está a sofrer, como se fosse tomado por certa paixão. Mas esta afectação é bem diferente de uma alteração; quem sente sofre uma mudança que é própria à sua natureza que o predispõe à aprendizagem, à aquisição de conhecimentos na apresentação do outro que assim lhe chega. O ser sensitivo necessita do que o faz sentir, do sensível, e nisso não há perda ou destruição do ser em si, antes, pelo contrário, é um ser que assim se realiza. É uma mudança que inere ao ser *qua* ser; não ocorre qualquer transformação no ser que sente que não seja a mudança exigida pelos sentidos na realização da sua função.

A afectação originada no ato da sensação pressupõe a posse do que é necessário para a sua ocorrência, isto é, implica como potência a faculdade da sensação, a qual, por seu turno, não dispensa o sensível para se volver sensação em

ato. A atualidade do sentido convoca uma disposição intrínseca para acolher a variação de estado do que sente em conformidade com o estado do sensível, ocorrendo uma coatualização entre eles que gera a sensação na transição de estados. O que leva Aristóteles a dizer:

Por isso, o que é afectado, é-o, de certa maneira, pelo seu semelhante, e de outra maneira pelo seu dissemelhante, como dissemos: o dissemelhante é afectado e, depois de ter sido afectado, é semelhante. (417a19-20)

Por um lado, só entre o que é semelhante se pode dar a sensação, pois só o sensível é susceptível de ser sentido, ou só se sente o que é sensível. A semelhança aqui resulta da mútua disposição natural para originar em ato a sensação. Por outro lado, são dissemelhantes na medida em que são indivíduos separados, e não partilham de uma certa semelhança dada na sensação. Mas, com a percepção sensorial, através de uma certa conformidade de estado, dá-se a passagem a uma maior semelhança entre os indivíduos, sem que obviamente haja lugar a uma transformação da sua natureza respetiva. Com esta passagem apercebemo-nos do outro, da realidade da coisa pelo estado em que nos deixa, assumindo, deste modo, uma certa presença em nós.

Reconhece-se, deste modo, o poder de discriminação (κρίσις) dos sentidos relativamente ao sensível; eles detectam as diferenças do sensível. (418a14-16; cf. 426b8-11) No entanto, é-nos dito (418a8-25) que o modo como percebemos essas diferenças depende do tipo de sensível: o sensível próprio, cuja percepção capta o que é próprio e exclusivo a cada sentido (a visão dá-nos a cor, a audição o som, etc.); o sensível comum, o qual é percebido por vários sentidos, e de nenhum deles é exclusivo (como a figura, o movimento, o número, e a magnitude); e o sensível accidental, o qual é percebido como uma identidade accidental com o que é percebido por si mesmo (por exemplo, o filho de Diáres forma uma unidade accidental com o branco que é percebido). Quer o sensível comum, quer o sensível accidental, é percebido de modo accidental com a percepção dos sensíveis próprios, visto que qualquer um deles é apreendido com a percepção destes sensíveis. Digamos que são estes sensíveis que nos dão a perceber o objeto que é substrato dos atributos sensíveis próprios. No entanto, os sensíveis comuns, ao acompanharem os sensíveis próprios, são percebidos diretamente, por si mesmos, atuando nos sentidos, ao passo que os sensíveis accidentais são percebidos de forma mediada, por via da percepção direta de atributos sensíveis próprios e comuns. A percepção não consegue

captar seres substantivos, a não ser acidentalmente a partir da constância de atributos sensoriais próprios e comuns. É com base na percepção direta da palidez, da figura que contorna essa mancha de cor, da sua unidade, e eventual movimento, que se pode perceber um dado ser substantivo, o filho de Diares.<sup>35</sup>

Quando aqui nos referimos ao sensível, visamos as formas sensíveis do que é percebido:

Sobre a sensibilidade em geral é preciso perceber que o sentido é aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão de um anel sem o ferro e o ouro. (424a18-20)

Naturalmente, para que seja possível a percepção, a forma do sensível é possuída de algum modo no percebido. Por isso, se o sensível é enquanto tal nas suas formas, para que possa vir a ocorrer o ato da percepção, o percebido integra em si a possibilidade de assumir as formas do sensível. De tal modo que a revelação da forma do sensível no ato de percepção corresponde ao seu reconhecimento enquanto percebido. A atividade da percepção é, assim, a unidade em ato do sensível e do sensitivo, já que a ambos lhes assiste a potência que faculta essa atividade:

A atividade do sensível e do sentido é também uma e a mesma, embora o ser não seja, para elas, o mesmo. Refiro-me, por exemplo, ao som em atividade e à audição em atividade. É possível não ouvir, possuindo embora audição, e é possível que aquilo que possui som não soe. Quando se ativa aquilo que é capaz de ouvir e soa aquilo que é capaz de soar, então gera-se, em simultâneo, a audição em atividade e o som em atividade. (425b26-31)

---

<sup>35</sup> A discriminação do sensível é realizada por cada um dos cinco sentidos relativamente aos sensíveis próprios, o que lhes permite distinguir, por exemplo, no sentido da visão, o vermelho do verde, e, no da gustação, o doce do amargo. Este poder de discriminação (κρίσις) atribui-o Aristóteles a uma auto-percepção, como que uma percepção que, em ato, percebe que percebe, e o que percebe a percepção tem nele já todo o domínio de possibilidades de variação do sensível em geral, e, deste modo, a capacidade de identificar e diferenciar o sensível dentro desse domínio (425b12-25; cf. *Sobre o Dormir e Acordar*, 455a12-26). Parece ser um poder que é residente num sentido comum (αἴσθησις κοινή) que pode unificar num só objecto as percepções próprias, comuns e acidentais. Ele é, assim, também responsável pela:

- a) Percepção dos sensíveis comuns – por exemplo, o movimento, a magnitude, a figura e o número; (425a27-30)
- b) Percepção acidental que cada um dos sentidos tem dos sensíveis próprios a outros sentidos – por exemplo, a percepção de algo como amargo e amarelo; (425a30-b3)
- c) Percepção de sensíveis acidentais, ou seja, que não agem por si mesmos sobre os sentidos – por exemplo, a coisa pálida é filho de Diares. (418a20-25)

Não só na ação eles têm necessidade mútua, mas também como potência (δύναμις) se implicam reciprocamente.<sup>36</sup> A ação da percepção depende de alguma coisa poder dar a sentir (o sensível) e de outra coisa poder vir a perceber (o sensitivo): a potência do sensível, o que é origem da mudança, o que pode causar afecção, tem o poder que lhe é conferido pela disposição de algo à percepção sensorial; a potência da percepção, do que se deixa afectar, tem o poder do que se manifesta no sensível.<sup>37</sup>

Aristóteles exprime esta implicação de reciprocidade, que reconhece igualmente na ciência, nos seguintes termos:

A ciência e a percepção sensorial dividem-se em conformidade com os seus objetos: por um lado, a ciência e a percepção sensorial em potência, em conformidade com os seus objetos em potência; por outro, a ciência e a percepção sensorial em ato, em conformidade com os seus objetos em ato. (431b20-25)

A percepção em potência é conforme ao sensível em potência, e, enquanto em ato, ao sensível em ação. Uma conformidade que não traduz um determinado nexa entre o que é independente, mas que é inerente à relação pela qual o sensitivo e o sensível se constituem como tal. Quer em potência, quer em ato, percepção e sensível existem somente na sua relação indissociável e reciprocamente constitutiva. Quando se diz que na sensação o sensitivo é afectado pela ação do sensível, não se quer afirmar que este é causa e aquele efeito. Mais apropriado será dizer que ambos são efeito simultâneo da atualidade da sensação, resultados inextrincáveis da ação conjunta do sensitivo e do sensível. Como efeitos da sensação em ato, eles não são, contudo, da

---

<sup>36</sup> Aristóteles faz a analogia com o fogo, que para entrar em atividade necessita de um combustível e de alguma coisa que o faça arder; o combustível tem potência de fogo que não se atualiza a si mesmo, senão em combinação com algo que o faça inflamar-se – as potências do combustível e do incandescente implicam-se mutuamente para a geração do fogo. (417a6-10)

<sup>37</sup> O sentido diretor primário de potência (δύναμις) é, para Aristóteles, «[...] a origem da mudança em alguma outra coisa, ou na mesma coisa *qua* outra.» (*Metafísica* Θ1, 1046a5-10). É ela a origem da mudança em algo que é diferente do ser donde advém a potência, ou, quando no mesmo ser, distinguindo-se o que desencadeia a mudança da mudança ela mesma. A potência ocorre de vários modos, ainda que requeira sempre a origem da mudança e o que muda, sendo este, em certo sentido, não menos origem do que aquele. Ora, o poder de provocar a mudança em alguma coisa depende do poder dela ser afectada sob a sua ação; e, mesmo assim, nada que muda o faz por si mesmo, senão por ação de outro. Por um lado, a potência que venha a agir exige a coisa atreita a ser agida; por outro lado, a potência só consente a ação por haver potência atuante. As duas potências têm uma relação de implicação recíproca; não ocorrem uma sem a outra. Resulta, deste modo, uma só potência, que é princípio de mudança, cuja a unidade se dá nesta implicação: «[...] Claramente, então, em certo sentido, a potência para agir e para ser afectado é una [...]» (*Metafísica* Θ1, 1046a20). E, não obstante, as potências individuais são necessárias, uma como ação e a outra como afecção.

mesma natureza: o sensível é a ação como origem de mudança em algo e a percepção é esse algo como afeção, ou seja, ação que opera essa mudança. (426a9-11) Uma afeção, entenda-se, que não é passiva, uma vez que a alteração que sofre é, como vimos, da própria natureza dos sentidos. Daí poder-se dizer que, em certo sentido, a afeção, como alteração, tem origem nos próprios sentidos, muito embora seja desencadeada no ato de sensação. Pelo contrário, o poder discriminativo dos sentidos é seletivo relativamente ao sensível a que se dirige, frequentemente dependendo dele o que, entre os sensíveis possíveis de visar, ativamente deixa de fora da sensação.<sup>38</sup>

**8.** A fiabilidade da percepção sensorial condiciona a possibilidade de captar a realidade tal como ela é na apresentação de si, isto é, na forma sensível. Quando a percepção não é credível, a forma sensível percebida é outra e diversa da real, inviabilizando-se assim o seu conhecimento verdadeiro. Aristóteles não admite esta possibilidade, ao defender que na sensação ocorre um movimento que torna semelhante o sentido e o sensível:

[...] a faculdade perceptiva é em potência da mesma qualidade que o sensível é já em ato, como dissemos: não é semelhante quando é afectado, mas depois de ter sido afectado torna-se semelhante e é da mesma qualidade do que aquele. (418a4-5)

Na atualização da percepção é a forma do sensível que é recebida, com a mesma qualidade, pelo sensitivo. Os sentidos estão naturalmente capacitados para, na percepção, assimilarem a forma sensível tal como ela é. Esta assimilação do sensível pela sensação não envolve qualquer transformação que torne o sensível como é noutra coisa que lhe corresponde mas diversa, ou uma qualquer modificação da forma sensível, como, por exemplo, uma representação do sensível.<sup>39</sup> A semelhança que resulta da percepção sensorial configura uma relação de identidade entre o sensitivo e o sensível, mantendo-se naturalmente separados. O que é idêntico é a forma ou qualidade do sensível, a qual, do ponto de vista cognitivo, não é concebível senão como o que pode vir a ser na percepção, sendo esta em ato essa forma.<sup>40</sup> A relação de

---

<sup>38</sup> A possibilidade dos sentidos selecionarem os sensíveis torna a percepção intencional, conferindo-lhe nesta óptica, um carácter ativo e determinante do que possa vir a ser percebido.

<sup>39</sup> Ronald Polansky não hesita em excluir essa possibilidade da percepção aristotélica: «O sentido não capta uma representação do que percebe mas precisamente o sensível como si próprio cognitivamente.» (*Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, 2007, p. 253)

<sup>40</sup> A forma do sensível são as qualidades apreensíveis sensorialmente presentes num determinado objecto. Do ponto de vista cognitivo, essa é a realidade empírica susceptível de ser conhecida. É

implicação recíproca das potências, o facto de que o que pode vir a ser a forma na sensação depender da potência do sensitivo e do sensível, torna a sua coatualização precisamente a realização dessa forma.

No entanto, a fiabilidade da percepção não é apenas garantida pela interdependência das potências em ação do sensível e do sensitivo. Uma vez que a potência de uma é o limiar da potência da outra, a atualidade da percepção confina-se a esse limiar, sendo-lhe vedada qualquer possibilidade de conhecimento que vá para além dele. Ora, nada nos garante que uma potência superior de um dado sensitivo não pudesse aproveitar uma potência correspondente do sensível; ou, dito de outro modo, que este não tenha um limiar de potência superior à daquele, mas não actualizável por incapacidade desse sensitivo. Aliás, Aristóteles fala-nos sobre as diferenças do poder dos sentidos, quando nos diz que o olfacto dos humanos é inferior ao de outros animais, mas no tacto é-lhes superior. (421a10-25) Uma diferença que resulta num maior ou menor poder de discriminação sensitiva. O que não é capaz do olfacto não é afectado pelo cheiro, como o invisual não o é pela cor, e da mesma maneira para os demais sentidos. Contudo, o que é capaz da percepção discrimina o sensível em ato na proporção da sua potência. (424b4-9) Se a questão da fiabilidade da percepção não parece ter que ver com a possibilidade de discriminação, uma vez que é inerente a qualquer sentido, poderá, todavia, colocar-se quanto ao seu grau de discriminação.

Aristóteles concebe cada um dos sentidos como um domínio de possibilidades de apreensão de uma certa relação de proporção (λόγος) entre contrários: por exemplo, o grave e o agudo, na audição; o preto e o branco, na visão; e o doce e o azedo, no paladar. (426a27-b8) É no interior desse domínio que, como um contínuo entre contrários, se define a potência do sensitivo, isto é, o intervalo de possibilidades de atualização da percepção. Ele é, desse modo, o domínio de possibilidades de geração da forma sensível. Mas, uma vez que a percepção consiste, como vimos, numa espécie de transição de estado no sensitivo com origem no sensível, ela não é possível de ocorrer excepto quando contém algum elemento de contrariedade: aquele que opõe as proporções diferentes em que se encontram o sensitivo e o sensível antes da percepção em ato (422b24-25; *De Sensu*, 441b14-15; cf. 442b19 e 445b26). Nesta, a conformação do sentido à forma do sensível é como que uma concordância com a

---

precisamente com essa realidade que Aristóteles estabelece no ato perceptivo uma semelhança identitária. As condições de possibilidade do conhecimento do objecto para além dessas qualidades remete-nos para a indagação de outra forma de conhecimento.



sua proporção, um ajustamento consentido à proporção em que se encontrava, por ser susceptível de inclusão no seu domínio de alcance sensorial. Neste processo consegue-se uma certa harmonia aprazível quando a proporção do sensível se integra no domínio possível do sentido; mas doloroso para os sentidos ou deles destruidor, se, pelo contrário, rompe com os seus limiares. Daí, sons excessivamente graves ou agudos danificarem a audição; sabores muito acentuados ferirem o paladar; cores excessivamente claras ou escuras impedirem a visão; odores demasiado fortes serem insuportáveis para o olfacto. (426a27-b8) A impotência dos sentidos para conter harmoniosamente estímulos sensíveis que excedam o domínio possível do sentido traduz-se, assim, numa perda da sensação. (429b1-3) Daí, esse domínio definir-se também pelo que está para além das suas possibilidades, pela impotência do sentir. É o complementar do intervalo possível de proporções de um dado sentido que constitui todo o campo de discriminação do sensível não actualizável na percepção humana. Significará isto que a percepção do ser humano não é fiável? Que o que os sentidos são incapazes de discriminar prejudica a fiabilidade da percepção?

Na verdade, o que não é discriminável pelos sentidos humanos não impede a fiabilidade da discriminação possível.<sup>41</sup> Apenas constata que um poder de percepção sem limites não é compatível com os seus sentidos. Mas, na medida da amplitude da potência dos sentidos, a discriminação do sensível na percepção pode realizar-se sem erros. De facto, Aristóteles, no que diz respeito aos sensíveis próprios, assevera-nos que o erro na percepção é impossível (418a12; cf . 427b13-14). Eles são percebidos tais como eles são na realidade. Na percepção, o sensível é idêntico ao sentido, sendo este a coexistência da forma daquele. O vermelho que os olhos vêem é exactamente o vermelho sensível; o som repercutido é o mesmo que é ouvido; o sabor produzido é o saboreado; e assim sucessivamente para os restantes sentidos. Cada um dos sentidos não se engana na qualidade sensível que lhe diz exclusivamente respeito, embora possa cometer erros quanto à apreensão daquilo que suporta essa qualidade, do que ela possa consistir. (418a15-16) É a percepção de um certo objeto a partir dos seus atributos sensíveis próprios que pode incorrer em erro. Esse objeto, substrato de atributos, é apreendido pelos sensíveis comuns e acidentais. Quando, por via da percepção destes sensíveis, se percebe um determinado sensível accidental, a

---

<sup>41</sup> De salientar que o poder discriminativo da percepção, ao efetivar distinções por avaliação, contém já implicitamente um certo tipo de juízo. É possivelmente essa mesma capacidade que permite na percepção ajuizar sobre o que aparenta ser o sensível accidental, quando há dúvida sobre o que ele seja.

discriminação perceptiva pode-se enganar ao atribuir aqueles sensíveis a uma certa coisa, por exemplo, que a coisa pálida é filho de Diares. Mas também pode ser deceptiva a percepção dos sensíveis comuns. Uma vez que eles acompanham os sensíveis próprios, e através deles também os sensíveis acidentais, estes últimos podem induzir em erro a percepção dos sensíveis comuns. Como aparentemente a coisa pálida percebida é o filho de Diares, então torna-se igualmente aparente a sua forma, extensão e movimento, podendo de fato não ser isso verdade, dadas as dificuldades de precisão na percepção. (425a14-b5; 428b19-25)

Ainda que Aristóteles ateste a verdade das percepções dos sensíveis próprios, acaba por admitir que pode também nelas ocorrer um erro mínimo. (428b19-20) Esta possibilidade, por mínima que seja, faz com que a percepção destes sensíveis não se diferencie dos demais sensíveis quanto à sua falibilidade. Por isso se pode concluir que toda a percepção é susceptível de erro. E, no entanto, noutro momento, no confronto com a falsidade da maior parte do que imaginamos, é-nos dito que toda a sensação é verdadeira, independentemente dos tipos de sensíveis:

Mais, as sensações são sempre verdadeiras, enquanto as imagens são maioritariamente falsas. (428a11-12)

E assim é na realidade porque:

Percepcionar é, pois, sofrer certa afecção; de forma que aquilo que age torna o que existe em potência igual a si mesmo em atividade, e do mesmo tipo. (424a1-3)

A teoria aristotélica da implicação recíproca das potências e da atualidade do sensível e do sensitivo parece não deixar margem para qualquer diferença entre a forma do sensível e do sentido, senão a sua paridade absoluta. O sentido é fiel à forma do sensível. Mas, então, como compreender que a percepção possa incorrer no erro? Uma vez que a possibilidade de erro admite o seu contrário, isto é, a fiabilidade da percepção, talvez seja preferível averiguar o que pode causar o erro ou, então, que condições são necessárias para que ele não suceda. O que desde já podemos contar como certo é que, seja lá o que o possa justificar, o erro é motivado por uma perturbação da plena atualidade da percepção.

Referindo-se à aparência ou representação dos sensíveis, a passagem seguinte, diferenciando a situação da percepção de sensíveis próprios da de outros tipos de

sensíveis, indica-nos que uma das fontes de erro na percepção pode ser motivada pela distância entre o sensível e os sentidos:

Então, o movimento que se gera pela ação da percepção sensorial em atividade será diferente consoante provenha de um destes três tipos de percepção: o primeiro movimento [quer dizer a aparência fruto da percepção de sensíveis próprios] é verdadeiro quando a sensação está presente; os outros [a aparência na sequência da percepção de sensíveis comuns e acidentais] podem ser falsos, na presença ou na ausência de sensação, e principalmente quando o sensível está distante. (428b25-30)

Uma das condições essenciais e óbvias da verdade das percepções sensoriais é a presença ativa dos sensíveis na geração da sensação. O que não está na presença, ainda que possa ter uma existência independente do ato de percepção, só pode ter uma verdade velada aos sentidos. A definição da presença do sensível requer, no entanto, a sua qualificação, o estabelecimento das condições necessárias para a sua efetiva atualidade. Uma dessas condições tem que ver com o que é necessário para se gerar o sensível na coisa que lhe serve de substrato.<sup>42</sup> Mas isto não é suficiente. Aristóteles afirma que toda a percepção ocorre devido a um meio devidamente apropriado onde age o sensível, e é o movimento daquele que, por sua vez, produz no sentido a sensação. A percepção é mediada por um terceiro elemento transmissor que intervém na sua geração.<sup>43</sup> (419a25-b3; cf. 423b6-9) A necessidade de um meio para a atividade da percepção implica que os sentidos atuam à distância dos sensíveis. (423b1-5) Mas não é uma qualquer distância que viabiliza a sua presença; uma distância que não seja adequada torna ausente a percepção. Exige-se, por isso, uma presença do sensível a uma certa distância necessária à sua atualidade plena. Quando essa distância não é a devida, está posto em causa o que é imprescindível para uma percepção sem erros.<sup>44</sup> O meio necessário à atividade da percepção pressupõe

---

<sup>42</sup> Ver os capítulos 2 e 3 do livro II do *Sobre a Alma*, bem como os capítulos 2 a 5 do *De Sensu*, onde se descreve, entre outras coisas, as condições materiais necessárias à existência de cada um dos sensíveis próprios.

<sup>43</sup> No caso da visão, o meio necessário é a luz que confere transparência à cor (418a25-419a25); na audição, o ar ou, com menor eficácia, a água que transporta a reverberação do som (419b4-25); no olfacto, o ar ou a água que é condutor de odores (421b10); no paladar, o líquido ou o que se liquefaz que contém sabores (422a9-b15); e no tacto, é a carne que oferece resistência ao tangível (423a21-b25).

<sup>44</sup> Por exemplo, não é possível assegurar a correção da visão, audição, ou olfacção, se se colocar o sensível em contacto direto com os órgãos sensoriais (423b24-25). Como a cor reside em algo indefinido, responsável pela sensação, a luz não tem o mesmo efeito de transparência caso esse algo

condições ideais de vizinhança entre o sentido e o sensível, com certeza variáveis consoante as capacidades de cada sentido. Podemos depreender ainda que o meio deve ser o adequado ao sentido respectivo, de tal modo que a sua ausência impossibilita a respectiva percepção e a sua alteração perturba-a ao ponto de a falsificar. É exemplo disto o nevoeiro que inviabiliza ou adultera a percepção da cor.

Na *Metafísica* (1010b4-10), Aristóteles volta a confirmar o problema da distância como origem de erros de percepção, mas acresce-lhe a possibilidade de quem por ela é afectado não estar nas melhores condições de saúde ou estar a dormir. Não só a coisa deve ser capaz do sensível, e o meio e a distância entre o sensível e o sensitivo devem estar nas condições ideais, como também este deve estar na plena posse das suas capacidades cognitivas naturais, não diminuídas por qualquer doença ou estado de sono. A potência natural do sensitivo deve estar imperturbável para que quando volvida atual não ocorram percepções falíveis.<sup>45</sup> A presença necessária à percepção não é apenas física, antes uma presença desperta, atenta e capaz de discernimento.<sup>46</sup>

O último trecho citado (428b25-30) refere a distância como justificação de percepções falsas para os casos dos sensíveis comuns e acidentais, mas não para os sensíveis próprios. Mas em 428b19-20 concede que a percepção de sensíveis próprios

---

esteja perto ou longe da vista (*De Sensu*, 439a30-b2). As palavras pronunciadas a uma distância considerável do ouvinte podem sofrer distorções algures no percurso que percorrem entre quem as diz e quem as ouve (*De Sensu*, 446b7-10).

<sup>45</sup> A doença dos órgãos sensoriais ou doenças que provocam transtornos no seu normal funcionamento são responsáveis por diversas ilusões perceptivas; por exemplo, uma coisa é considerada pesada, para alguém cuja doença o deixa fisicamente enfraquecido, quando no seu estado de saúde normal seria considerada leve. (*Metafísica*, 1010b8) Por seu turno, quem está a dormir, evidentemente, não tem os seus sentidos vigilantes ou, melhor, a potência que lhes é própria está indisponível. Aliás, tudo o que possa anestesiar os sentidos reduz as capacidades perceptuais e causa a deformação ou mesmo a impossibilidade da percepção.

<sup>46</sup> M. F. Burnyeat, visando outra problemática, fixou um conjunto de condições materiais necessárias à ocorrência de um ato de percepção, as quais têm paralelo com aquelas que entendemos necessárias à ocorrência da percepção infalível e que passamos a estabelecer:

- (i) O sujeito sensitivo estar na posse plena das suas capacidades perceptivas naturais, em nada diminuídas por motivos de estados de doença ou dormentes, de tal modo que seja capaz de concordância com certa proporção do sensível;
- (ii) O substrato reunir em si as condições necessárias à produção do sensível em conformidade com o domínio de possibilidades de produção do sentido;
- (iii) O meio perceptivo ser adequado ao sentido segundo uma distância que permita alcançar convenientemente o sensível.

São estas condições que sustentam a afirmação da conformidade das potências do sentido e do sensível e das suas atualidades na percepção (431b20-25). (Ver M. F. Burnyeat, «How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hear Middle C? – Remarks on the Anima 2. 7-8» (additional essay, 1995) in Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (editors), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, 1992, pp. 421-434).

seja susceptível de erro mínimo. Julgamos que o entendimento de Aristóteles é de que em qualquer um dos tipos de sensíveis podem ocorrer erros de percepção motivados pelos desajustamentos dos meios e distâncias ou do estado físico ou psicológico que afectam as capacidades humanas normais.<sup>47</sup> A diferença é que esses erros são bem mais prováveis na percepção de sensíveis comuns ou acidentais, do que dos sensíveis próprios. O facto daqueles sensíveis serem percebidos indiretamente com a percepção dos sensíveis próprios torna-os particularmente propícios à ocorrência de erros. Não é que não seja possível uma percepção fiável, só que para isso são requeridas condições mais rigorosas relativamente ao meio e à distância que separa o sentido do sensível.<sup>48</sup> A verdade das percepções depende da sua precisão, em especial nos casos dos sensíveis comuns e acidentais:

Portanto, não é quando passamos à atividade, com precisão, relativamente ao sensível, que dizemos que isto nos parece (φαίνεται) um homem; antes o dizemos, preferencialmente, quando não percebemos com exatidão se é verdadeiro ou falso. (428a12-15)

A dúvida sobre o que seja um dado sensível comum (magnitude, movimento, unidade, etc.) ou acidental (o filho de Diáres, por exemplo) não surge quando existem óptimas condições de percepção, antes quando ela é imprecisa. Ao dizer-se que “nos parece um homem” é porque se duvida da precisão da percepção, na certeza de que em melhores condições pode-se assegurar de facto se é ou não um homem. Uma maior aproximação ao sensível, a eliminação dos elementos perturbadores ou impeditivos da plenitude da percepção – é tudo o que é necessário para uma percepção fiável. A certeza da verdade das percepções apenas requer a precisão necessária, garantida por condições perceptivas adequadas, para que as potências correspondentes do sensitivo e do sensível, uma vez atualizadas, gerem uma percepção plena, sem erros. Nesta

---

<sup>47</sup> A distinção dos erros de imprecisão, que se dão no limiar da potência dos sentidos, dos erros por distorção ou decepção dos sentidos, permite a Ronald Polansky atribuir à imprecisão a possibilidade de erros de percepção de sensíveis próprios e assegurar, ainda assim, a sua verdade: «Imprecisão dos sentidos próprios pertence então à extensão e acuidade do sentido em vez de à distorção ou decepção do sentido. O sentido embora não seja preciso será não obstante verdadeiro acerca dos seus próprios objetos.» (Ronald Polansky, op.cit., p. 309).

<sup>48</sup> Esta é igualmente a interpretação defendida por Robert Bolton, quando discute a possível defesa da teoria da percepção de Aristóteles face aos ataques do ceticismo clássico à verdade das percepções: «[...] que a percepção seja verdadeira quando as condições apropriadas, para o observador e o ambiente, são reunidas, não só é válido para os sensíveis próprios, mas também para todos os sensíveis.» («Scepticisme et Vérité de la Perception», in Gilbert Romeyer Dherbey (Dir.), *Études Réunies par Cristina Viano, Corps et Ame – Sur le de Anima d'Aristote*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 295-329)

situação, novas percepções do mesmo sensível só confirmam percepções anteriores; a verdade da percepção de um sensível é constante, enquanto ele perdurar, com a sucessão de atos perceptivos realizados em condições óptimas. O que assim é percebido não o deixa de ser tal-e-qual com alterações espaço-temporais.

**9.** Como vimos, no trecho citado 428a12-15, a percepção parece duvidar do que percebe, impossibilitando o juízo definitivo sobre a verdade do que parece (φαίνεται) ser. Este juízo pressupõe o conhecimento prévio do que possa ser uma percepção correta, uma noção de um perceber indefectível. Esta possibilidade suscita-nos algumas questões: O que é este parecer? Será ele a própria percepção ou algo distinto dela? Qual é a sua origem? Como se constitui uma percepção julgada verdadeira? O que podemos já deduzir do trecho referido é que o que parece pode não ser senão um engano sobre o que efetivamente é; e o que é de facto pode parecer outra coisa diferente. O que é percebido como aparência (φάντασμα) pode deixar-nos na incerteza do que possa realmente ser. Essa aparência surge ligada à atualidade da percepção, como o aparecer da coisa, como ela se dá a mostrar, na forma como ela se apresenta, e que se compreende na ideia de fenómeno (φαινόμενα). Porém, segundo outras interpretações, ela tem uma conotação de imagem ou imagem mental, como sendo a coisa representada, sua semelhança ou cópia (εἶκον), ou, mesmo, sua referência simbólica.<sup>49</sup> Este significado afigura-se especialmente adequado para os casos em que o que aparece não é concomitante à percepção, mas subsiste para além dela, como sejam as aparições que se dão na memória, nos sonhos, nas pós-imagens, e na imaginação criativa.<sup>50</sup> Em qualquer dos casos, esta aparência surge em nós fruto da imaginação (φαντασία), a qual constitui uma faculdade da alma. (428a1-2)

A imaginação é concebida por Aristóteles como um movimento produzido pela ação da percepção:

Mas visto ser possível que, ao mover-se uma coisa, outra se mova por ação dela, e a fantasia [imaginação] parece ser certo movimento e não ocorrer sem a percepção – a fantasia parece antes dar-se nos seres dotados de sensibilidade e

---

<sup>49</sup> Para Richard Sorabji, o φάντασμα é sempre uma imagem mental ou representação, enquanto para Malcolm Schofield ela é aparência ou presentificação. (Ver Sorabji, Richard, *Aristotle on Memory*, Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1972, 2<sup>th</sup> edition 2004, pp. xi-xx; e Malcolm Schofield, «Aristotle on the Imagination» in Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (Editors), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, 1992, pp. 248-277)

<sup>50</sup> Ver Ronald Polansky, *ibidem*, p. 414. A imagem ou representação, como o que, oriundo da percepção, subsiste na memória, é, como veremos mais à frente, a noção φαντάσματα.

ter por objecto os objetos da percepção; mais, visto ser possível que o movimento se dê por ação da percepção em atividade, e este movimento é necessariamente semelhante à percepção, tal movimento não poderá suceder sem a percepção e pertence apenas aos seres dotados de sensibilidade: o ser que o possui pode fazer e sofrer muitas ações por causa dele, e esse movimento pode ser quer verdadeiro, quer falso. (428b10-17)

A imaginação é causada pela percepção, de tal modo que é esta a desencadear o seu movimento, sem a qual não entra em atividade. Daí, só os seres sensitivos serem capazes de imaginação, pois ela tem como princípio a sensação. Porque é efeito cuja causa é a percepção, ela não é a percepção, ainda que o seu movimento lhe seja semelhante. Aristóteles detalha melhor as diferenças específicas da imaginação. Primeiro, ao contrário da percepção, suposição, ou opinião, não tem poder de discriminação ou juízo; ela é, como vimos, mera apresentação ou representação; não depende de opiniões, onde se joga a verdade ou a falsidade do que se afirma ou nega.<sup>51</sup> (427b17-24) Segundo, a imaginação pode estar em atividade sem que seja atual a percepção que a gerou. (428a5-8) Com efeito, a atualidade da percepção não é condição necessária à atualidade da imaginação, senão que é aquela que a desencadeia, podendo esta, uma vez em movimento, perdurar para além dela. É segundo esta ideia que se entende esta noção como imagem mental ou representação. Terceiro, a atualidade da percepção pode não implicar a da imaginação, na medida em que a atividade daquela não necessita a desta, como acontece com alguns animais que sendo sensitivos, estão desprovidos de imaginação. (428a8-11) O que nos leva a concluir que nem sempre a atualidade da percepção causa a imaginação; mas também que a percepção não depende para a sua atividade da atualidade desta. Por último, a percepção, sobretudo dos sensíveis próprios, é sempre verdadeira, quando a imaginação é frequentemente falsa (428a11-12). Ainda que desencadeada por uma percepção verdadeira, a imaginação pode ser falsa; ou seja, o movimento da

---

<sup>51</sup> Aristóteles, supostamente, admite a possibilidade de incluir a imaginação (φαντασία) no pensamento (voeiv), o que é paradoxal face à apologia da sua natureza não judicativa. (427b17, 432a12-13, e 433a10) Talvez o que pretenda é salientar o papel importante que a imaginação tem nos processos do pensamento, ao ponto de aquela parecer fazer parte deste. É, aliás, o que indica 427b28, quando é dito que do pensamento 'parecem fazer parte' quer a imaginação, quer a suposição. Na *Da Memória e Reminiscência* (450a10-15) afirma-se, sem hesitações, que a aparência (φάντασμα) é uma afecção do sentido comum, pertencendo essencialmente à faculdade sensitiva, e acidentalmente à faculdade de pensamento. (Ver sobre esta questão Ronald Polansky, op.cit., p. 413)

imaginação pode falsificar, através de apresentações erradas ou representações distorcidas, o movimento verdadeiro da percepção.

A ideia de que percepções conformes às coisas tais como são na realidade podem ser falsificadas pela imaginação instala o cepticismo sobre a possibilidade do conhecimento verdadeiro. A aparência, fruto da imprecisão da percepção que não discerne claramente o objecto visado, ajudando a aventar o que ele possa ser, não dissolve a dúvida. Consequentemente, será legítimo supor que a imaginação é uma faculdade que impede o conhecimento verdadeiro do que é percebido sensorialmente. Como algo que é ‘como a percepção’, no sentido de a ela ser semelhante mas não idêntico, a imaginação parece contribuir para a imprecisão e o erro da percepção.<sup>52</sup> Não se afigura que seja, contudo, esta a posição de Aristóteles. A análise desta questão deve separar a geração da aparência (φάντασμα) pela percepção de um dado objecto, da imagem (φαντάσματα) que sobrevive à não atualidade da percepção que a causou. É como memória que a imagem do percebido se prolonga para lá da percepção.

Se a imaginação não tem poder de juízo, a verdade ou falsidade que a ela diga respeito refere-se à sua faculdade de apresentação ou representação de algo percebido, e em que medida preserva a integridade da forma percebida. O facto da imaginação provir da percepção não garante a preservação desta, senão a sua semelhança, supondo-se que ocorre uma certa transformação neste processo. Aqui reside a possibilidade de falsificação da percepção. A questão a saber é se é viável uma percepção fiável causar uma imaginação verdadeira, pois não é de estranhar que uma percepção imprecisa ou falsa gere uma imaginação da mesma natureza. A percepção de sensíveis comuns e acidentais é, como vimos, particularmente atreita a ser falsa. Ora, quando se verifica a sua falsidade, é natural que a imaginação seja igualmente falsa, tanto aquando da sua geração, como na sua posterior subsistência na memória. Porém, no caso dos sensíveis próprios, a sua percepção é verdadeira, e,

---

<sup>52</sup> Esta ideia pode ser agravada pelo facto de a imaginação poder ter intenção criativa ou construtiva, a que nos habituamos a dizer de imaginativa ou fantasiosa, que a torna irreal, e decerto uma falsa representação ou, no mínimo, uma representação da criação artística. Esta possibilidade não merece a Aristóteles elaboração significativa, pois a sua atenção está centrada na imaginação que é semelhança com a percepção da realidade, mesmo quando ela se apresenta em sonhos. (Ver Jean Frère para uma tentativa de desenvolvimento da imaginação artística em Aristóteles: «Fonction Représentative e Représentation. – φαντασία e φάντασμα selon Aristote», in Gilbert Romeyer Dherbey (Dir.), *Études Réunies par Cristina Viano, Corps et Ame – Sur le de Anima d'Aristote*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 342-348)



segundo Aristóteles, também é igualmente verdadeira a imaginação que dela é consequência imediata, como sua aparência, se bem que possa ser verdadeira ou falsa a sua conservação. (428b25-20) Em si, o processo de transformação no semelhante operada pela imaginação a partir da presença causadora da percepção, designadamente, de sensíveis próprios, não contraria a verdade desta. A percepção sofre na imaginação uma transformação de semelhança, de forma percepcionada em apresentação ou representação, que não desvirtua o objecto tal como é percepcionado. Pode-se dizer, sem risco de trair o pensamento de Aristóteles, que, mesmo no caso de sensíveis comuns e acidentais, e desde que se reúnam as condições ideais de percepção, em geral, a percepção fiável é susceptível de causar imaginações verdadeiras. Pois, ao afirmar a verdade da imaginação fundada na percepção de sensíveis próprios, tida como verdadeira, implicitamente afirma a verdade da imaginação causada por percepções verdadeiras.

E, no entanto, não podemos estar certos da verdade das imaginações que perduram na memória, ainda que tenham sido causadas por percepções verdadeiras; na ausência da atualidade das percepções, quer de sensíveis comuns e acidentais, quer de sensíveis próprios, as imaginações por elas geradas podem ser falsas. (428b25-20) Mas o que é que testa a verdade ou falsidade da imaginação memoriada? Não é, certamente, o poder de juízo da imaginação, do qual é desprovida, mas novas percepções do mesmo objecto que confirmam ou frustram as imagens produzidas por percepções anteriores. A imagem memoriada (φαντάσματα), como representação de algo que não está perceptivamente presente, pode vir a revelar-se falsa, quando era verdadeira e fiável a percepção que a causou, porque novas percepções podem acarretar apresentações que a infirmam. Sucessivas apresentações de um dado objecto podem dar lugar a diferentes percepções, basta para isso que o objecto sofra alterações ou as condições de percepção se modifiquem ou não sejam as melhores. O exemplo a que se recorre em 428b3-4, tal como o referido em 428a12-15, é um caso de imprecisão da percepção que pode criar uma ilusão perceptiva. O facto do sol parecer pequeno relativamente ao ponto de visão que temos dele não corresponde, porém, à sua real dimensão. Mas, como ele varia de grandeza em sucessivas aparições, instala-se a dúvida sobre a realidade da sua dimensão, e a suposição e a opinião emitem juízo sobre este facto. A imagem memoriada (φαντάσματα) do sol, perspectivado a partir da terra, representa-o como pequeno mas de dimensão variável.

Apenas em condições óptimas de percepção, designadamente de distância adequada à sua observação apropriada, se isso fosse possível, se poderá apresentar a real grandeza do sol. Caso contrário, a sua imagem não pode ser outra que não seja a da sua reduzida dimensão, ainda que sobre ela possam existir dúvidas que se resolvem em suposições ou opiniões. Já o exemplo de 428a12-15 é sobre algo que parece uma certa coisa, um homem, sendo que este parecer (φάντασμα) resulta da imprecisão da correspondência de uma dada percepção atual com uma imaginação memoriada (φαντάσματα). A imprecisão da correspondência da percepção de algo a uma certa imagem ou representação apenas permite um certo parecer a uma eventual imagem dela, que consente a possibilidade de equívoco. Uma percepção desse algo a uma distância apropriada pode, mais uma vez, certificar ou corrigir com precisão essa correspondência.<sup>53</sup>

Sugere-nos isto que é possível que a imagem possa ser verdadeira, isto é, que a memória da imaginação preserve a verdade de percepções verdadeiras. Aliás, essa possibilidade é tomada como a mais frequente, pois é a partir da presunção de verdade da imaginação memoriada que o animal regula, muitas vezes por antecipação, a sua ação. (429a4-6) Se essas memórias fossem motivo de decepção frequente, nunca nelas nos poderíamos fiar para orientar a nossa ação. Ao invés, é a ação antecipatória bem sucedida que confirma e atesta a fiabilidade das memórias das imaginações e demonstra a sua preciosa utilidade na condução da vida prática.<sup>54</sup> A imagem não é, como vimos, a memória da percepção mas uma sua imagem presente, como representação da percepção da coisa no passado. De notar que esta representação não é da coisa que foi percepcionada, mas antes da percepção dessa coisa, espelhando a qualidade da atualidade da percepção obtida. (*Da Memória e Reminiscência*, 450a31-32, 451a4) Essa representação é como que uma figura que retrata a coisa que foi percebida e é, como tal, diversa dela mas, ainda assim, a ela semelhante. (*Da Memória e Reminiscência*, 450a5, 29-32) A figura em si pode ser um objecto da memória que não necessita de qualquer referência externa, mas somente quando alude

---

<sup>53</sup> É deste modo que Ronald Polansky explica o parecer (φάντασμα) algo, como um ajustamento entre a sua percepção e imaginação memoriada (φαντάσματα). (op.cit., p. 418-19) Também Jean Frère parece considerar a φαντάσματα como a imaginação memoriada ou a memória da representação das percepções, distinguindo-a do parecer (φάντασμα) ou a representação imediata das percepções. (op.cit., pp. 334-338) De sublinhar que Aristóteles, em 431a15 e 432a9, introduz a noção de αἰσθήματα como conteúdos da percepção atual e a φαντάσματα o seu efeito na memória. Apresenta-se, deste modo, o φάντασμα como uma possível correspondência imprecisa entre a αἰσθήματα e o φαντάσματα.

<sup>54</sup> Este é um dos argumentos que Robert Bolton esgrime contra a visão céptica da verdade das percepções e do conhecimento perceptivo em Aristóteles (op.cit., pp. 314-316).

a um objecto exterior a si, dele sendo similitude, é que podemos considerá-lo uma sua representação.<sup>55</sup> (*Da Memória e Reminiscência*, 450b20-451a2) Pelo que pressupõe uma correspondência entre a coisa anteriormente percebida e a sua representação como imagem presente dessa percepção passada; com certeza essa correspondência tem a exatidão que se encontra no simulacro de algo concreto, com todas as possíveis imprecisões inerentes à sua reprodução, muito embora isso não impeça a sua clara identificação.<sup>56</sup> Ou seja, se a imagem de algo for verdadeira, então, sempre que esse algo é percebido, assiste-se ao seu reconhecimento inequívoco. Disso depende o êxito da nossa ação intencional. Sempre que, pelo contrário, essa identificação é imprecisa, gera-se a dúvida que favorece a suposição, contingente à verdade ou falsidade, tornando-se fonte de maiores riscos na ação.

Percebemos melhor agora como se desenha o processo de aprendizagem que aflui à constituição da experiência. Quando Aristóteles define esta noção como a multiplicidade de memórias das percepções de uma mesma coisa que converge na unidade, quer ele significar que as representações retidas dessas percepções ocorridas ao longo do tempo vertem-se, por operação ordenadora do *logos*, num certo conhecimento do particular, designado por experiência. Podendo concluir-se que, se as percepções forem fiáveis aos objetos visados, é verdadeira a imagem que forma a

---

<sup>55</sup> A figura, que não é uma representação clara e exclusiva de um dado objecto percebido, pode muito bem ter algumas semelhanças com ele, tendo eventualmente uma semelhança global com vários objetos aparentados. Uma representação que seja um ‘assim como’, e não um ‘este’, pode incluir no seu âmbito vários indivíduos indiferenciados, sem que sirva, obviamente, para o reconhecimento da singularidade de que cada um deles. Uma imagem cuja a natureza é de um ‘assim como’ não permite a diferenciação de objetos individuais percebidos, senão uma identificação de objetos caracterizados por semelhanças comuns. Essa parece ser a interpretação de Gregory Salmieri, muito embora, a evidência da diferenciação individual e a defesa de que a imagem é o universal, o leve a afirmar que este ‘assim como’ pode incluir o comum e o específico aos vários indivíduos que nele estão representados. Esta hipótese é, porém, algo incompreensível: como é que o que é uma abstração de vários objetos permite reconhecer as suas singularidades? Como é que este ‘assim como’ permite em si diferenciar reconhecendo a singularidade de cada um dos ‘este’ que inclui? (Ver sobre este tópico Gregory Salmieri, «Ἐμπειρία, and the Advent of Universals in Posterior Analytics II 19», in James Lesher (ed.), *From Inquiry to Demonstrative Knowledge: New Essays on Aristotle's Posterior Analytics*, (Apeiron XLIII: 2, 3), 2010, pp. 164-166 e Stephen Everson, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp. 203-210)

<sup>56</sup> Dorothea Frede defende que, segundo Aristóteles, esta correspondência não necessita de ser precisa, sendo suficiente uma pequena parelha. Ainda que assim possa ser, é nossa opinião que essa pequena parelha deverá, contudo, ser suficiente para a identificação da coisa percebida ou a sua diferenciação relativamente a outras percepções de coisas diversas ou, ainda, que permita discriminar diferenças que eventualmente ocorram por alterações à própria coisa percebida. A correspondência faz-se certamente segundo uma relação de semelhança, mas as possíveis dissemelhanças que nela se verificam não ameaçam o seu poder de reconhecimento, sob pena de a percepção se resumir a “um parece”, nunca na posse da certeza do que é. (Dorothea Frede, «The Cognitive Role of Phantasia», in Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (editors), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, 1992, p. 285)

unidade da experiência, e, conseqüentemente, igualmente verdadeira essa experiência. Sendo, por isso, possível chegar a um estado definitivo e fiável de uma dada experiência, esgotando ela a totalidade de percepções possíveis da coisa sensível que nela estão subentendidas, sem que novas percepções possam vir a pôr em causa a unidade a que chegou. Percepções de coisas caracterizadas pela falsidade ou imprecisão conduzem a imagens que tornam a formação da experiência num conhecimento necessariamente transitório, no interior de um processo de aprendizagem em evolução. Em última instância, a realidade da experiência é sempre confirmada pela consistência da inequívoca correspondência da atualidade das percepções da coisa com as imagens dela retidas. Só novas percepções que contraditassem aquelas que permitiram concluir que um dado tratamento é eficaz para um determinada doença de Sócrates e Callias, poderiam falsificar essas experiências.<sup>57</sup>

#### **IV – De que modo a Experiência tem presente o Universal**

**10.** Depois de estudarmos a fiabilidade da percepção e da memória dela como condicionantes do conhecimento do particular, chegou o momento de nos debruçarmos sobre o modo que esse conhecimento é participado pelo universal. O que está em causa é a tese aristotélica, inscrita nos *Analíticos Posteriores* (100a17), de que quando percebemos um particular, estamos já a perceber o universal. Interessamo-nos saber qual a natureza desse universal fundado na percepção que, pela memória, advém experiência, e como é que a percepção acede ao universal que está presente no particular. É ainda nossa intenção aprofundar a distinção deste universal dos universais da arte e ciência. Na análise a desenvolver deixou de ser problema o conhecimento do universal presente no particular poder padecer do eventual irrealismo do conhecimento de particulares. Sendo possível, como acabamos de ver,

---

<sup>57</sup> A reminiscência, de que nos fala Aristóteles em *Da Memória e Reminiscência*, não parece ter um papel importante na formação da experiência. É um tipo de memória que, segundo Julia Annas, não é um efeito da faculdade perceptiva, como lembrança de percepções, não se referindo, portanto, a imagens que representam percepções havidas. Ela consiste num processo de recuperação da memória de conhecimentos ou percepções por associação de ideias (451b2-5), uma espécie de investigação por inferência (453a9-14), de que apenas são capazes os humanos. A recuperação desses conhecimentos ou percepções não os remonta aos momentos da sua aquisição, caracterizando-se pela sua impessoalidade. Por isso, a ter algum papel na formação da experiência, em Aristóteles, só poderá ter que ver com esta recuperação de conteúdos de percepções sem referência à própria experiência; e aplica-se tão-só à experiência adquirida pelos humanos. (Ver Julia Annas, «Aristotle on Memory and the Self», in Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (editors), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, 1992, pp. 306-311)

garantir a fiabilidade da percepção e das memórias, tudo leva a crer que a experiência é um conhecimento verdadeiro dos particulares. É, por conseguinte, possível que o universal presente no conhecimento da experiência seja já definitivo e verdadeiro.

Encontramos na *Da Interpretação* uma definição parcimoniosa que estabelece que o universal consiste em ser predicado de vários sujeitos. (17a39-b1) Ele apresenta-se, assim, como algo capaz de integrar uma frase, onde, como predicado, é unido ao substantivo por um verbo copulativo. O universal aqui considerado por Aristóteles é o que se concebe pelas palavras, como signos orais ou escritos representativos do que na alma são afecções ou impressões geradas com a percepção. (16a4-9) Ainda que expressões constitutivas da linguagem humana, os universais fundam-se, como explanaremos, na realidade apreendida, vindo a constituir predicções comuns a vários objetos reais. O que não impede que o universal surja por juízo, em proposições, na afirmativa e na negativa, que podem ser verdadeiras ou falsas. (17a1-9)

A obra *Categorias* trata igualmente a questão dos universais, desenvolvendo a sua relação com os particulares. O particular ou individual aparece-nos em oposição ao universal, sendo, numa proposição, o sujeito que nunca é predicado de outro sujeito. É, por conseguinte, essencialmente o que não pertence a um sujeito. O individual pode ser um acidente ou uma substância, dependendo se existem ou não noutros sujeitos. Os acidentes individuais, por exemplo, este branco e este conhecimento, existem num sujeito; pelo contrário, este homem e este cavalo, como substâncias individuais, são os seus sujeitos. As substâncias são, assim, o que é próprio a um sujeito e nunca é predicado de outros sujeitos, (2a11-13) de tal modo que são elas que permitem a predicação; são elas o sujeito de todas as coisas (3a1-2). Por isso, ao existirem por si mesmas, a elas se deve a existência dos próprios acidentes individuais. Aristóteles chama a esta substância a primeira, para a distinguir da substância segunda, constituída pelos universais substanciais, a que correspondem a espécie e o género.<sup>58</sup>

Aristóteles distingue o universal substancial do universal accidental. Tanto um como o outro são predicados de vários sujeitos, ainda que o primeiro, ao contrário do

---

<sup>58</sup> Nas *Categorias*, a distinção entre substâncias primeiras e segundas corresponde à distinção entre substâncias individuais e espécies e géneros, mas também à respetiva diferença entre substâncias particulares e substâncias universais. Ver Casey Perin, «Substantial Universals in Aristotle's *Categories*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 33, 2007, pp. 124-144.

segundo, seja dito como não existindo num sujeito.<sup>59</sup> O universal substancial é um predicado inseparável, indiscernível, do sujeito que predica, pois refere-se à essência da substância individual. De tal modo que o predicado universal de um sujeito substância individual constitui com ele uma identidade essencial. Os universais homem e cavalo, por exemplo, referem-se ao sujeito como si próprio, sua essência ou definição, e não uma qualquer sua classificação. Cada ser humano individual é em si mesmo, como sua definição essencial, o universal homem; a tal ponto que este universal não existe no ser humano como pudesse existir num qualquer outro sujeito, por exemplo, uma pedra. Quanto ao universal accidental, ele existe nos sujeitos que predica, porque deles depende para se poder dizer, ainda que seja deles separável. É o que existe em relação a algo determinado, mas dele sendo diferente, apesar de não ser por si mesmo. Por exemplo, os universais accidentais branco e conhecimento estão num homem mas podem dele ser separados. (1a24-b3) Quer um, quer o outro, não definem essencialmente o homem e ambos podem existir noutras coisas que não sejam seres humanos. Os universais accidentais não são deste modo reversíveis com os sujeitos que predicam. Assim, os sujeitos predicados por universais accidentais existem para além desses mesmos predicados, sendo estes não mais que atribuições que estabelecem uma relação não identitária com aqueles.<sup>60</sup>

A substancialidade dos universais reside no facto de pertencerem, como espécies e géneros de espécies, à substância primeira. Isto é, é esta substância que se predica com as espécies, e é ainda ela que se predica quando as espécies são predicadas pelos géneros, e estes por géneros superiores. (2a14-18) Mas, são ainda as substâncias primeiras o sujeito do qual se predicam os universais accidentais. (2a34-b2) Contudo, é aos universais substanciais que Aristóteles reconhece serem substâncias, isto é, que exibem a substância primeira:

---

<sup>59</sup> Ver sobre as categorias ontológicas em Aristóteles: Luísa Couto Soares, *Teoria Analógica da Identidade*, INCM, 2001, Capítulo 2, pp. 97-117. Sobre este tema de referir igualmente: Jules Vuillemin, «Le Système des Catégories d'Aristote et sa signification Logique et Métaphysique» in *De la Logique à la Théologie*, Paris, Flammarion, 1967; J. Owens, «Aristotle's on Categories», *Review of Metaphysics*, 14, 1960/1961, pp. 73-90; e Ludger Jansen, «Aristotle's Categories», *Topoi* 26, 2007, pp. 151-158.

<sup>60</sup> De sublinhar que os universais substanciais, como sua definição, atribuem-se ao sujeito como sinónimos, coincidindo o significado do nome do predicado com a definição do sujeito. Por sua vez, os universais accidentais não podem da mesma maneira ser sinónimos dos sujeitos que predicam, visto que o que deles se diz não pode ser dito de igual modo do sujeito que predica. Por exemplo, o que se diz do branco como cor não coincide com o que se diz de um corpo com a qualidade de branco; não faz sentido afirmar que 'o branco é este homem individual'.

[...] é portanto razoável que, de todas as outras coisas, apenas destes, isto é, dos géneros e das espécies, se diga que são substâncias. (2b36-38)

É, deste modo, evidente que os universais, predicados essenciais ou acidentais de vários sujeitos, só podem advir das substâncias primeiras, sem as quais não era possível a sua formação.<sup>61</sup> Neste ponto, Aristóteles não podia ser mais explícito:

[...] se não existissem as substâncias primeiras, era impossível haver qualquer outra coisa. (2b3-4).

O que se possa dizer de vários sujeitos é da ordem do conceito, do discurso, porém a sua condição de possibilidade radica no individual, no particular, como substância primeira. O universal é, antes de mais, o que essencialmente ou acidentalmente constitui cada indivíduo como sua definição, para poder vir a ser dito de vários indivíduos. Ele emerge, assim, como o que é comum (τὰ κοινῶν), ao ser predicado de vários sujeitos particulares, como instâncias ontológicas primeiras onde radica. É na percepção das coisas particulares que se chega, assim, ao conhecimento dos universais, uma vez que delas obtém o predicado que lhes é comum. Se é dos particulares sensíveis que se dizem os universais, então a sua percepção é condição necessária para lhes aceder. Dela depende o desvelar do universal substancial, o qual diz dos particulares o que eles são essencialmente, através das espécies e dos géneros. Mas também é pela percepção que se acede aos universais acidentais, como predicados de qualidade, quantidade, etc. quer da substância quer das espécies e dos géneros, pois quando predicam o universal substancial é à substância individual que o fazem.<sup>62</sup> Podemos, então, concluir que, para Aristóteles, é notório que na percepção memoriada de uma coisa particular é possível estar presente o universal que a constitui como essência ou a caracteriza acidentalmente.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Por esse motivo, Ludger Jansen afirma que «Não existem universais independentes, mas apenas universais de coisas independentes, i.e. universais cujas instâncias são independentes.» (op.cit., p. 157).

<sup>62</sup> Ver como Casey Perin apresenta a relação de dependência dos universais da substância particular como uma espécie de uma estrutura de predicação que se expande a partir de um núcleo constituído pela substância primeira. Nesta estrutura, os universais mais afastados do núcleo continuam a referir-se-lhe, caracterizando-o; pois, por mais afastados do particular que se encontrem, são a ele mesmo imanentes. (op.cit., pp. 134-136)

<sup>63</sup> Pavel Gregorić e Filip Grgić concebem os universais da experiência como mera generalização a partir da organização dos factos percebidos e recordados, e que, por isso, só encontram justificação nos casos particulares a que se referem. A universalidade que os autores outorgam à experiência é a da generalização, a que parte das memórias das percepções sensoriais de determinados particulares e estende a sua organização a particulares do mesmo tipo. Ignoram, deste modo, que cada particular tenha nele presente o universal, tal como o entende Aristóteles. O universal que é por ele visado não é o que se consegue obter por generalização, pois não é possível generalizar da parte ao todo, quando a

**11.** O universal é predicado de vários sujeitos, porque se refere direta ou indiretamente a instâncias ontológicas primeiras, as substâncias particulares. A razão para assim ser reside no facto dos universais serem por definição os particulares ou em relação dependente deles. Daí a experiência aristotélica, como conhecimento dos particulares, é já um certo tipo de conhecimento do universal. Como descrever, então, esse conhecimento do universal no particular? Como distingui-lo do conhecimento dos universais da arte e ciência? Sabemos que estes se induzem dos universais que se encontram na experiência (*Analíticos Posteriores*, 100b3-5) e, consequentemente, se fundam necessariamente nos particulares. (*Metafísica*, 981a5-8) É ainda conhecido que os universais da arte e ciência tem uma natureza explicativa dos factos de que se toma conhecimento na experiência. (981a26-b6) Apesar desta diferença, julgamos existir ainda um outro factor a ter em consideração: os universais da experiência não são necessariamente susceptíveis de serem ditos como predicados.

A ordem do conhecimento da experiência, como oportunamente discutimos, não é forçosamente a da enunciação proposicional que confere significado ao significante, mas pode ser pré-proposicional e pré-conceitual.<sup>64</sup> Poder-se-á dizer que o conhecimento de particulares se forma como uma representação, no sentido de relação coerente de percepções de algo que configura um todo unitário, evocável pela memória sem a mediação de signos. Daí que o universal da experiência não se

---

parte contém nela o todo. Porém, a hipótese de identificação do universal com o que é generalizável torna o acesso aos universais presentes na experiência semelhante aos da arte e ciência. Não existe entre elas diferenças de níveis de poder de generalização; o que as distingue é apenas o objecto que generalizam: enquanto a experiência generaliza o ‘isto é assim’, a arte e a experiência generalizam o ‘porquê’ do que é daquele modo. Só estas tem o poder de aceder aos universais explicativos, isto é, às explicações generalizáveis. (Ver Pavel Gregorić e Filip Grgić, op.cit., pp.15-20)

<sup>64</sup> Que a experiência tem um carácter essencialmente não conceitual, embora, nalguns casos, possa envolver conteúdos conceituais, é o que conclui Gregory Salmieri da reflexão que desenvolve sobre esta noção num texto recente. Segundo ele, é possível que ao nível da experiência se possa estabelecer associações entre factos com evidências comuns (p.e., Calias está menos pálido ao tomar caldo de carne e, de igual modo, quando Sócrates toma caldo de carne fica menos pálido); o que não é possível de alcançar pela experiência é o conceito que é causa dos factos associados (p.e., o conceito de ‘bilioso’, causa da palidez). Com base na experiência não é possível determinar a associação entre o facto e o conceito (Sócrates está pálido porque padece de doença da bÍlis e, por isso, deve tomar caldo de carne). Admite ainda que na experiência possam ser articulados certos universais próximos da percepção (espécies), mas não os universais que lhe são mais distantes (os géneros). A consideração de conceitos ao nível da experiência não deve ser, no entanto, entendida como incorporando unidades de pensamento expressas por palavras singulares: «A mera ἐμπειρία relativa ao trovão será detida, por exemplo, por uma criança que tenha começado a fazer associação de memórias desse certo som, mas ainda não a trata como uma unidade de pensamento, ou por um animal que tenha chegado ao ponto de esperar ouvir um tal som sempre que vê um relâmpago.» (p. 177). Esta sua posição torna-se ainda mais clara quando afirma, em nota de rodapé, a propósito da experiência: «Mas eu não julgo que exista qualquer item no pensamento de Aristóteles que corresponda a um “significado linguístico” e não julgo que o pensamento ou discurso surjam senão depois do nível da experiência.» (nota 31, p. 179). (Ver Gregory Salmieri, op.cit., pp.155-185)



vislumbra do que dela se possa dizer. Dos universais pré-conceituais, porque mesmo assim com poder revelador, sucede a evolução para os universais conceituais, tidos como um nível superior de transparência do universal que se encontra nos particulares. Os universais da experiência são, deste modo, um conhecimento subsidiário ao conhecimento focal dos universais da arte e ciência, como parte do processo indutivo não consciente de conhecimento.<sup>65</sup> É o universal que está presente em cada particular que é silenciosamente desvelado na experiência, mas a sua chegada à luz da linguagem consciente ocorre apenas como conhecimento teórico e prático.<sup>66</sup> Se o conhecimento pré-conceitual de particulares pela experiência é apenas um simples depor ordenado num todo uno do que é reunido pela memória das percepções de algo, esse depor é também um estar pronto a submeter-se à formação conceitual que patenteia o universal que nele se inscreve. Existe na experiência, como conhecimento de particulares, a potência de identificação de universais, cuja a atualidade se traduz em conhecimento prático e teórico.

Na realidade, a definição dada por Aristóteles dos universais envolve a sua verbalização ou comunicação escrita, permitindo a sua transmissão pelo ensino teórico. Esse facto não parece compatível com a presença dos universais na experiência, a qual, a seu ver, justamente não é do mesmo modo ensinável. Como fizemos notar anteriormente, o que possivelmente faz com que o conhecimento do particular não seja ensinável é a inefabilidade do processo de aprendizagem por indução que conduz à experiência, podendo-se, no entanto, dar conta a outrem do seu conhecimento focal. Por essa razão, os universais, como conhecimento das causas, quando se dizem na experiência não são passíveis de conceptualização, redundando em meros factos despojado de significado. Os universais, produtos do pensamento expressos na linguagem humana, têm neles, como teorias, as causas dos factos percebidos pela experiência. Por isso, a definição dada por Aristóteles dos universais

---

<sup>65</sup> Michael Polanyi coloca a questão da formação dos universais como parte do problema da indução empírica, a qual não se conforma a leis gerais: «Todas as tentativas de formular leis gerais a partir das experiências individuais têm falhado.» («Tacit Knowing: Its Bearing on Some Problems of Philosophy», p. 609) Este facto remete-nos, mais uma vez, para o processo de indução não consciente.

<sup>66</sup> Aristóteles vê o processo de aprendizagem como tendo início no que é mais inteligível para o ser humano, isto é, o conhecimento imediato a partir da percepção, para, depois, chegar ao mais inteligível por si mesmo, isto é, o conhecimento dos universais. (*Metafísica*, VII. 3. 1029b1-12) É através do processo de indução que os universais são adquiridos a partir da percepção. (*Analíticos Posteriores*, II. 19. 100b4-5) Nesse processo verifica-se a progressividade do conhecimento, de tal modo que o que é naturalmente mais anterior e cognoscível (o universal) não é o mesmo que o que é mais anterior e cognoscível para nós (o que é percebido sensorialmente). (*Analíticos Posteriores*, I. 2. 71b34-72a5)

compreende-se melhor no conhecimento da arte e ciência, sugerindo-nos esta circunstância que os universais da experiência afiguram-se possivelmente como pré-conceituais.<sup>67</sup>

**12.** Resta-nos indagar de que modo a percepção capta o universal que participa no particular. Se não há dúvida que na percepção estão presentes os universais acidentais, fruto sobretudo da percepção de sensíveis próprios, mais difícil pode ser perceber como nela estão presentes os universais substanciais. É sabido que a substância é aquilo que não é predicado de um sujeito, mas cujos os predicados ou atributos pertencem de *per si* ao sujeito, nele constituindo uma unidade, própria à sua natureza, mas ainda assim susceptível de ser universal na sua presença inseparável de várias instâncias ontológicas. São, sobretudo, sobre os atributos essenciais ao sujeito que se levanta a questão de saber como é que eles são percebidos de modo a que possam vir a ser revelados como universais substanciais. O que se pretende é oferecer uma explicação para a presença destes universais nas percepções que levam à experiência.

Se na percepção o que se apreende é a forma sem a matéria, significará isso que aquela tem inscrito em si os universais presentes no particular? A ser assim, ao perceber-se o particular, o universal será inseparável da sua forma. Não podemos dizer, contudo, que a forma percebida é um universal, mas tão-só que ela tem o poder discriminativo do particular e que esse poder desvela a presença do universal como conhecimento. Mas será possível à percepção discriminar atributos universais substanciais? A resposta passa, antes de mais, por avaliar a sua possibilidade ontológica. A coisa sobre a qual se detêm sucessivas percepções que, uma vez memorizadas, coalescem na experiência remete-nos para a sua substância individual como substrato, derradeiro sujeito de predicados. (*Metafísica*, 1028b35-36) Mas, os universais não são substâncias, nenhum atributo universal é substância, senão o que dela se pode dizer de vários indivíduos como se fosse de um indivíduo particular. O

---

<sup>67</sup> Se não se deve deduzir do facto da experiência ser um conhecimento tácito que ela não têm qualquer função na orientação da ação prática, então, na medida em que esse conhecimento tem acesso ao universal, não podemos igualmente concluir que o universal não tem qualquer papel nessa ação. Pelo contrário, a natureza tácita desse conhecimento não lhe retira poder de apoio à decisão na ação, embora possa a sua aplicação ser não consciente ou inadvertida. Este é também o modo como Scott LaBarge encara o universal da experiência. Não existe na experiência uma articulação consciente que explicita o que seja a unidade da experiência como universal, mas fazemos um uso do conhecimento de particulares como se explicitamente conhecêssemos o universal que neles é presente. (Ver op.cit., pp. 37-39)

universal, o que se diz de vários sujeitos, não existe separado dos particulares, antes é algo que lhes é comum. (*Metafísica* VII. 13.) Este dizer da substância aponta para o *que é* (τί ἐστιν) uma certa coisa, como sua definição ou essência susceptível de ter carácter universal, distinguindo-se do que afirma o *isto é* (ὅτι ἔστιν), como uma constatação de facto sobre o particular. (*Metafísica*, 1028a10-20) Mas, ainda assim, o *que é* ao dizer-se implica o *isto é*; esta implicação reflete a possibilidade da presença no *isto é* do *que é*. Para no que é dito sobre alguma coisa percebida podermos ficar a saber o que ela seja, é necessário que a sua percepção abra o acesso ao que ela é. Sublinhando-se que, para dizer o *que é* a substância, o *isto é* não pode envolver a predicação de uma coisa por outra, senão que, por definição, as duas são um todo uno. (*Metafísica*, 1030a10-13) Por essa razão, Aristóteles afirma que a essência ou a definição do *que é* a substância só existe nas espécies dos géneros, pois os predicados não se relacionam com ela como uma afecção ou um acidente. (*Metafísica*, 1030a14-15) Neste sentido, parece que o acesso aos sensíveis na percepção compreende igualmente o acesso à substância como substrato onde eles radicam, e, na medida em que nela esteja presente o universal, a possibilidade da captação perceptiva dos seus atributos intrínsecos universalizáveis.

A perspectiva dominante entende que o substrato das formas sensíveis é percebido apenas enquanto sensível accidental, não sendo, por isso, apreendido de um modo direto. Recorde-se que os sensíveis accidentais são percebidos numa unidade accidental com os sensíveis próprios, nunca por si mesmos. Se percebemos que uma coisa branca é o filho de Cleon, ele só é percebido acidentalmente como a coisa que é branca. (*Sobre a Alma*, 425a24-26) Supõe-se que, deste modo, o substrato configura a coisa onde se percebem os sensíveis próprios, sendo ele accidental à percepção de cada uma desses sensíveis.<sup>68</sup> Todavia, é a coocorrência da percepção dos diferentes sensíveis próprios que se apresentam como uma unidade que identifica a coisa como um todo uno. Mais, o substrato, para ser percebido como indivíduo,

---

<sup>68</sup> Esta é a interpretação, por exemplo, de Pavel Gregorić e Filip Grgić (op.cit., pp.12-13) e de Stephen Everson (op.cit., pp. 187-193), alinhada com a de muitos outros autores. Não obstante, Gregori Salmieri (op.cit., pp. 165-169) entende de modo diferente esta questão, e com o qual nos inclinamos a concordar. Segundo ele, a coisa a que estão ligados os sensíveis próprios é percebida como sensíveis comuns: «Há razões significativas que sustentam, então, que os sensíveis comuns incluem algumas das coisas que fazem com que os indivíduos sejam o que são. Se isto é assim, então os objetos individuais não são percebidos acidentalmente.» (*ibidem*, p. 169). O autor sublinha, em nota de rodapé (21), que existem outros universais, para além dos que têm que ver com objetos individuais (por exemplo, o universal homem); esses universais dizem respeito ao que nesses objetos constituem acidentes, e que são dados pelos sensíveis próprios.

como uma unidade com uma dada grandeza e figura, em movimento ou repouso, implica a percepção de sensíveis comuns. (425a28-b10) Por esta razão, julgamos que a apreensão da substância é realizada pela percepção accidental destes sensíveis. Ou seja, a forma substancial é dada na percepção dos sensíveis comuns. Enfrentamos, de facto, sérias dificuldades quando tentamos compreender o modo como os sensíveis accidentais podem ter que ver com as substâncias. Se a percepção do branco como filho de Cleon comunga com a percepção visual do doce o facto de serem accidentais (425a20-30), não significa isso que pelo facto do filho de Cleon ser o substrato do branco, então o substrato do doce é a cor. Em ambas as situações, parece ser mais razoável que sejam os sensíveis comuns a serem capazes de identificar o substrato. Esta interpretação é reforçada ainda pelo facto de que o que se possa perceber nos sensíveis accidentais não ficar claro nos exemplos dados por Aristóteles, a não ser a ideia de uma certa associação entre a percepção direta (p.e., o branco) e uma percepção derivada aparentemente retida na memória (p.e., filho de Cleon). Consequentemente, parece-nos mais sustentável a ideia de que é na percepção dos sensíveis comuns que estão presentes os universais substantivos.

O que faz com que na percepção Callias seja uma substância individual dita como parte do universal homem (*Analíticos Posteriores*, 100a16-b1) é ser percebido como um todo uno dado numa figura com certa grandeza ou extensão, em movimento ou repouso, e estes sensíveis comuns terem neles presentes o universal homem. São aliás estes sensíveis que permitem a Aristóteles, em várias momentos, caracterizar o homem como um animal bípede. Na verdade, a sua figura permite a identificação das partes do todo, no caso em apreço, as duas pernas, e o movimento delas, a sua função. Ser bípede é um atributo apreendido como sensível comum susceptível de ser universalizado; e é um atributo essencial ao indivíduo, pois as pernas são partes discrimináveis mas inseparáveis do todo, e nunca o movimento delas corrompe a unidade que com ele formam. Podemos, finalmente, concluir que a experiência, como imagem unitária de um certo objecto, formada com base na sucessão das suas percepções, preserva a forma dos sensíveis comuns onde a arte e ciência vêm encontrar o universal substancial.

## Conclusão

A ideia de que a experiência, como Aristóteles a entende, não é susceptível de ser ensinada, comunicada de modo a ser enunciada com exatidão, por conter nela o que é inefável, parece ter mais a ver com o processo de aprendizagem do que com o conteúdo do conhecimento dos particulares. É através da aprendizagem que a sucessão das memórias das percepções de algo dão lugar à unidade da experiência. Afigura-se que o modo como elas são unificadas deve-se à ação do *logos* (λόγος), entendido não como, habitualmente, discurso ou razão, mas como o que, nos termos heideggarianos, dispõe o colhido de certo modo e ordenado numa unidade a ser revelada, prestes a dar notícia de algo. A ordem unitária a que chega não é operada pela linguagem humana fruto do pensamento, obedecendo antes a um *logos* que é princípio natural que governa a sua formação. Este princípio é uma disposição inata para o conhecimento indutivo não consciente, que atua silenciosamente, sem que se seja capaz de descortinar o real método de aprendizagem. O conhecimento focal do particular resultante de um processo de aprendizagem não consciente pode eventualmente não ser articulado pela linguagem consciente. Obviamente, nos animais não-humanos, incapazes de reflexão, o conhecimento do particular não comporta a possibilidade de o tornar manifesto e compreensível. Este facto não invalida que eles estejam aptos para adquirir um certo conhecimento da experiência. Como no ser humano, também neles ela lhes permite guiar por antecipação a sua ação prática. Podemos talvez supor que o nível de conhecimento a que chegam na experiência é provavelmente inferior ao dos humanos, dotados de um *logos* com uma potência superior de exploração e notificação do meio onde se inserem. Só o elevado nível de familiaridade do humano com o que o rodeia o torna capaz de aceder ao conhecimento da arte e ciência.

O particular que se conhece na experiência contém nele o universal, aquilo que é, para o ser humano, uma vez convertido na linguagem proposicional, um predicado de vários sujeitos particulares. O que permite esta predicação comum aos vários particulares é a participação, de modo essencial ou accidental, do universal em cada um deles como instâncias ontológicas. O particular como substância é por definição essencialmente idêntico ao universal substancial, comungando com outros particulares a pertença a uma certa espécie. Mas é ainda como substância que no particular é possível existirem os universais accidentais, os quais não definem os

particulares que deles partilham. Portanto, os universais só são predicados de vários particulares porque são reais e anteriores à sua compreensão e expressão pela linguagem humana.

Assim, a possibilidade da presença do universal na experiência depende apenas da capacidade da percepção poder captá-lo e da sua memória poder preservá-lo. É necessário verificar algumas condições para que isso seja possível. A primeira condição é a fiabilidade da percepção do particular sensível. A tese aristotélica da implicação recíproca, em potência e ato, do sensível e do sensitivo assegura, em condições ótimas, a identidade dos dois na percepção. Os erros de percepção são apenas resultantes de condições a ela não propícias, designadamente, desadequação do meio perceptivo e perturbação das plenas capacidade perceptivas naturais do sensitivo. A segunda condição requer que as memórias das percepções desse particular não as alterem e conservem uma certa constância de modo a formar dele uma imagem una. Ora, se são verdadeiras as percepções, então a respectiva imagem imediata ou apresentação, sendo sua semelhança sem as desvirtuar, também o pode ser. Quando retidas na memória, as percepções de algo tornam-se uma sua representação cuja verdade é ou não confirmada por novas percepções do mesmo particular. A verdade da representação, como memória da imagem perceptiva, é, deste modo, certificada em cada percepção pelo reconhecimento inequívoco de um dado particular. A terceira, e última, condição estabelece que os sensíveis, como forma sem a matéria do particular, confirmam a possibilidade de aceder no ato perceptivo ao universal. Esta condição é sobretudo relevante para os universais substanciais, já que para os universais acidentais não existem dúvidas de que advêm da percepção dos sensíveis próprios. A percepção daqueles universais pressupõe que, como o admite Aristóteles, no que dizemos sobre uma coisa podemos aceder ao que ela seja em si mesmo. No *isto é* está presente o *que é*. São os sensíveis comuns que na percepção nos dão o *isto é* capaz de nele ter presente o *que é*. São a unidade, a figura, a grandeza, e o movimento ou repouso que nos permitem conhecer o universal substancial. É a sua representação que confere uma imagem unitária a um dado particular que tem nela presente o universal na forma pré-proposicional e pré-conceitual. A experiência tem, deste modo, tacitamente presente o universal.

# Bibliografia

## Fontes

Aristotle, *Metaphysics – Volume I (Books 1-9)*, translated by Hugh Tredennick, Loeb Classical Library 271, Volume XVII, Harvard University Press, Cambridge, January 1933.

-----, *Metaphysics – Volume II (Books 10-14). Oeconomica. Magna Moralia*, translated by Hugh Tredennick and G. Cyril Armstrong, Loeb Classical Library 287, Volume XVIII, Harvard University Press, Cambridge, January 1935.

-----, *Physics – Volume I (Books 1-4)*, translated by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford, Loeb Classical Library 228, Volume IV, Harvard University Press, Cambridge, January 1957.

-----, *Physics – Volume II (Books 5-8)*, translated by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford, Loeb Classical Library 255, Volume V, Harvard University Press, Cambridge, January 1934.

-----, *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, translated by W. S. Hett, Loeb Classical Library 288, Volume VIII, Harvard University Press, Cambridge, January 1934.

-----, *Categories. On Interpretation. Prior Analytics*, translated by H. P. Cooke and Hugh Tredennick, Loeb Classical Library 325, Volume I, Harvard University Press, Cambridge, January 1938.

-----, *Posterior Analytics. Topica*, translated by Hugh Tredennick and E. S. Forster, Loeb Classical Library 391, Volume II, Harvard University Press, Cambridge, January 1960.

-----, *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*, translated by A. L. Peck and E. S. Forster, Loeb Classical Library 323, Volume XII, Harvard University Press, Cambridge, January 1937.

-----, *Sobre a Alma*, tradução de Ana Maria Loio, revisão científica de Tomás Calvo Martinez, INCM, Biblioteca de Autores Clássicos, Obras Completas, 2010.

-----, *Ética a Nicómaco*, tradução de António C. Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa, 2004.

Heraclitus, *The Cosmic Fragments*, translated by G. S. Kirk, Cambridge University Press, Cambridge, February 2010.

Plato, *Lysis. Symposium. Gorgias*, translated by W. R. M. Lamb, Loeb Classical Library 166, Volume III, Harvard University Press, Cambridge, January 1925.

-----, *Theaetethus. Sophist*, translated by Harold North Fowler, Loeb Classical Library 123, Volume VII, Harvard University Press, Cambridge, January 1921.

Parmenides, *The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary by Allan Hartley Coxon*, Parmenides Publishing; Revised & expanded edition, 2010.

## Referências Bibliográficas

- Annas, Julia (1992), «Aristotle on Memory and the Self», in Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (editors), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Clarendon Paper Backs, Oxford pp. 306-311.
- Bolton, Robert (1996), «Scepticisme et Véracité de la Perception», in Gilbert Romeyer Dherbey (Dir.), Études Réunies par Cristina Viano, *Corps et Ame – Sur le de Anima d'Aristote*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, pp. 295-329.
- Burnyeat, M. F. (1995), «How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hear Middle C? – Remarks on the Anima 2. 7-8» (additional essay, 1995) in Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (editors), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Clarendon Paper Backs, Oxford, pp. 421-434.
- Butler, Travis (2003), «Empeiria in Aristotle», *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI, pp. 335-338.
- Cléro, Jean-Pierre (2004), Nader El-Bizri, Martin Jay, G. K. Karanth, Achille Mbembe, e Ye Shu-xian, *Les Mots du Monde: L' Experience – Pour un dialogue entre les cultures*, Éditions La Découverte, Paris.
- Everson, Stephen (1997), *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford.
- Frede, Dorothea (1992), «The Cognitive Role of Phantasia», in Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (editors), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Clarendon Paper Backs, Oxford, pp. 279-295.
- Frère, Jean (1996), «Fonction Représentative e Représentation. – φαντασία e φάντασμα selon Aristote», in Gilbert Romeyer Dherbey (Dir.), Études Réunies par Cristina Viano, *Corps et Ame – Sur le de Anima d'Aristote*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, pp. 342-348.
- Gregorić Pavel (2006) and Filip Grgić, «Aristotle's Notion of Experience», *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, Volume 88, Issue 1, pp. 8-14.
- Hasper, Pieter Sjoerd and Joel Yurdin, «Between Perception and Scientific Knowledge: Aristotle's Account of Experience», a publicar.
- Heidgger, Martin (1980), «Logos» in *Essais et Conférences*, traduit par André Préau, Éditions Gallimard.
- (1995), *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3 – On the Essence and Actuality of Force*, translated by Walter Brogan and Peter Warnek, Indiana University Press, Indiana.
- (2003), *Plato's Sophist*, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Indiana University Press, Indiana.
- (2008), *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, translated by Richard Rojcewicz, Indiana University Press, Indiana.
- Jansen, Ludger (2007), «Aristotle's Categories», *Topoi* 26, pp. 151-158.
- LaBarge, Scott (2006), «Aristotle on Empeiria», *Ancient Philosophy*, 26, pp. 23-44.



- Mortley, Raoul (1986), "Chapter I. Logos Identified" (1986). *From Word to Silence*, 1. The Rise and Fall of Logos. Paper 2.  
[http://epublications.bon.edu.au/word\\_to\\_silence\\_I/2](http://epublications.bon.edu.au/word_to_silence_I/2).
- Owens, J. (1960/61), «Aristotle's on Categories», *Review of Metaphysics*, 14, pp. 73-90.
- Perin, Casey (2007), «Substantial Universals in Aristotle's Categories», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 33, pp. 124-144.
- Polanyi, Michael (1958), *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. University of Chicago Press, Chicago.
- (1962), «Tacit Knowing: Its Bearing on Some Problems of Philosophy», *Reviews of Modern Physics*, Volume 34, Number 4, October.
- (1966), *The Tacit Dimension*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Polansky, Ronald (2007), *Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Salmieri, Gregory (2010), «Αἴσθησις, Εμπειρία, and the Advent of Universals in Posterior Analytics II 19», in James Lesher (ed.), *From Inquiry to Demonstrative Knowledge: New Essays on Aristotle's Posterior Analytics*, (Apeiron XLIII: 2, 3), pp.155-185.
- Schofield, Malcolm (1992), «Aristotle on the Imagination» in Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (Editors), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Clarendon Paper Backs, Oxford, pp. 248-277.
- Scott, Dominic (1995), *Recollection and Experience: Plato's theory of learning and its successors*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Soares, Luisa Couto (2001), *Teoria Analógica da Identidade*, INCM.
- Sorabji, Richard (1972), *Aristotle on Memory*, Gerald Duckworth & Co. Ltd, 2<sup>th</sup> edition 2004, London.
- Vuillemin, Jules (1967), *De la Logique à la Théologie - Cinq Études sur Aristote*, Flammarion, Paris.

**A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA EM ARISTÓTELES  
– Uma Aprendizagem Silenciosa do Universal**

**António Carlos de Carvalho Pais**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia**

Orientador: Professora Dra. Luísa Couto Soares

**Março de 2012**